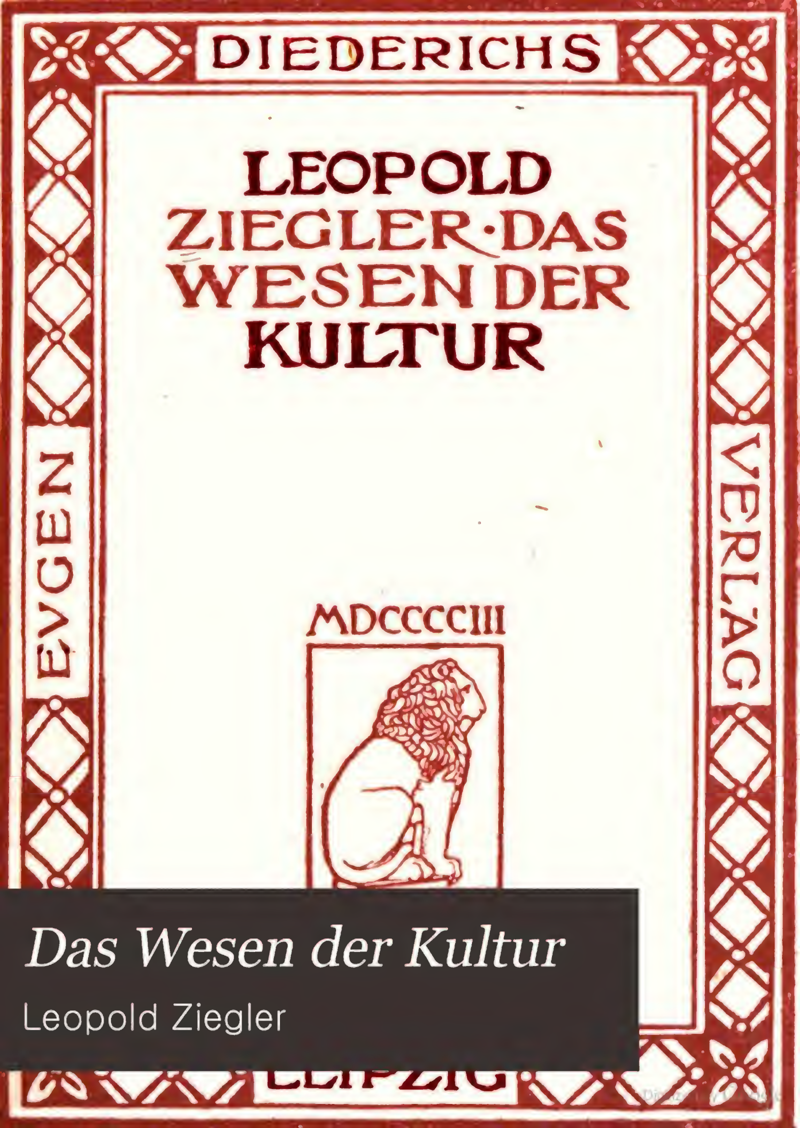
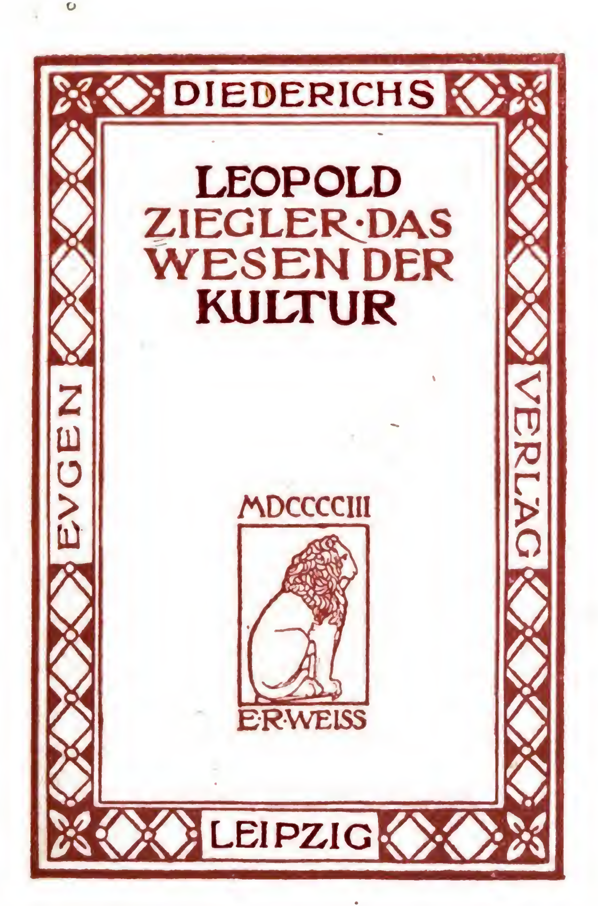

DIEDERICHS
LEOPOLD
ZIEGLER · DAS
WESEN DER
KULTUR
EVGEN
VERLAG
MDCCCCIII
LEIPZIG

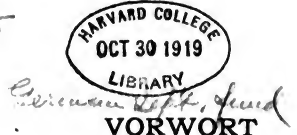


LEOPOLD ZIEGLER

DAS WESEN DER KULTUR



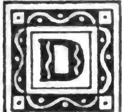

DIEDERICHS
LEOPOLD
ZIEGLER · DAS
WESEN DER
KULTUR
EUGEN
VERLAG
MDCCCCIII
E·R·WEISS
LEIPZIG



VORWORT

„Wenn wir die Menschen nur nehmen wie sie sind, so machen wir sie schlechter; wenn wir sie behandeln, als wären sie, was sie sein sollten, so bringen wir sie dahin, wohin sie zu bringen sind."

Wilhelm Meisters Lehrjahre


as Dasein und Wesen der Kultur im Allgemeinen zu behandeln, ohne der eigenen und gegenwärtigen Kultur zu gedenken, möchte ein unmögliches Unterfangen bedeuten. Selbst wenn ich es versuchen wollte, den Zustand unserer Gegenwart nicht absichtlich zum Ausgangspunkte meiner Untersuchungen zu wählen, selbst wenn sich mein eigenes Bewusstsein etwas mehr darüber zu täuschen versuchte, als dies tatsächlich der Fall ist: nämlich in Allem ein Mensch unserer Zeit zu sein, ja, sein zu wollen — so könnte mir der Vorwurf doch nicht erspart bleiben, das Wesen der Kultur durch eine Vergegenständlichung und Verallgemeinerung unseres eigenen beschränkten, geschichtlich doch nur einmal möglichen Kulturgedankens gedeutet zu haben. Man wird vielleicht sagen, dass eine vereinzelte geschichtliche Erscheinungsform, eine nur uns beherrschende Sehnsucht von mir irrtümlicherweise für Ziele und Zwecke der ganzen Entwickelung unseres mittelgrossen Planeten ausgegeben worden seien, dass alle meine Gedanken über diesen Gegenstand nicht von der Kultur schlechthin, sondern von einer Kultur, wie wir sie jetzt etwa wünschen, Zeugnis ablegten.



Dieser Vorwurf darf uns indessen nicht allzusehr erschrecken. Wir hätten ganz wohl die Gesamtheit aller in unserer menschlichen Geschichte auftretenden Völker in ihren Lebensäusserungen beobachten können, um so zu einer Deutung des Kulturbegriffes zu gelangen, die weit genug wäre, um alles menschliche Leben in seinen Äusserungsformen in sich zu befassen. Aber ich glaube, wir hätten diese Allgemeingültigkeit erkauft mit Flachheit und nichtssagender Alldeutigkeit. Wir wären vielleicht dazu gekommen zu behaupten, dass der Azteke und der brahmanische Arier, der Australneger und der Hellene, der Phönicier, der Karthager und der Jude ebenso wie der Perser, der Römer und der Germane unter irgend einer Form Jagd, Fischfang, Ackerbau, Industrie und Handel betrieben, dass sie ebenfalls Alle Waffen und Kriegsgeräte, Werkzeuge und Gebrauchsgegenstände anfertigten, dass sie irgend welche Satzungen religiöser, ethischer und gesellschaftlicher Art beobachteten und in irgend einem Sinne nach Verfeinerung und grösserer Behaglichkeit des Daseins trachteten. Und wir würden gefunden haben, dass ein Kulturbegriff, der sowohl den Tlinkits, den Eskimos, den Akwambu-Negern und den Papua als auch den indischen Brahmanen, den Deutschen oder den Engländern der Gegenwart gerecht würde, eine unsinnige und nichtssagende Oberflächlichkeit, eine allerleerste und geistloseste Abstraktion bedeutete.

Es geht uns hier genau so, wie etwa dem Kunstphilosophen. Wollte man das Wesen des Kunstwerkes statt aus den Werken des Genius aus den-

jenigen des Stümpers oder aus den primitiven Anfängen künstlerischer Schöpfungen, aus den Tänzen, Spielen und Schnitzereien der Wilden, bestimmen, so gelangte man wohl nie zu einer Erkenntnis der Schönheit und ihres Wesens. Deswegen hat Kant offenbar mit Recht die Kunst ganz einfach als „Kunst des Genies“ bestimmt, — freilich, ohne damit mehr als die Richtung anzugeben, die zu einer Erkenntnis dieses Mysteriums führen könnte. Aber zweifellos: Niemand vermöchte die Bedeutung der Bildhauerei zu ermessen, der nicht die Werke des Phidias, Polykleitos und Praxiteles, des Donatello und Michelangelo begriffen hätte. Und diesen selben Weg müssen auch wir einschlagen. Um zu wissen, was Kultur sei, müssen wir die Kultur in ihren herrlichsten und gelungensten Sichtbarwerdungen und Kundgebungen anschauen und ergründen, unter den Rassen und Völkern die Genies suchend, wie der Philosoph der Kunst unter den Künstlern. Die Vertiefung in den Anblick der genialen Völker, die Erkenntnis der wesentlichen, bei der Gestaltung ihrer Kulturen gemeinsamen Grundtätigkeiten und Triebfedern: das allein konnte uns befähigen, an unsere Aufgabe heranzutreten.

Aber wenn es auch in Ansehung der Erfahrung notwendig war, uns bei der Deutung des Kulturbegriffes auf wenige, vorzüglich begabte Rassen zu stützen, so können wir doch andrerseits auf eine letzte Einheit des Zweckes in der menschlichen Gattung nicht verzichten. Sollen wir an eine metaphysische Bedeutung der Kultur glauben, an eine mehr als nur notwendige Ausdrucksform zufällig sich

entwickelnder Rassen, so ist es unmöglich, die Überzeugung von einer verknüpfenden, logischen und immateriellen Einheit zu entbehren — genau wie der religiöse Mensch an die Erlösungsmöglichkeit der ganzen Welt glauben muss, obzwar er unter allen Geschöpfen nur die Menschen und unter ihnen nur wenige Auserwählte mit der Fähigkeit begabt sieht, ein in der Gottheit geheiligtes Leben zu führen. So wenig die Religion täuschungsvoll ist, weil es nur wenige auf der Erde sind, welche tatsächlich Religion haben, so wenig darf es der Glaube an eine metaphysische Bedeutung der Kultur sein, weil uns etwa die Erfahrung nur wenige Volkheiten und Rassen zeigt, die zu einer Kultur berufen waren. Zu tief sind wir Deutschen seit Lessing, Herder und Hegel von dieser Hoffnung durchdrungen, als dass wir nicht über alle Erwägungen hinweg den Gedanken einer möglichen Erziehung des Menschengeschlechtes festhalten sollten.

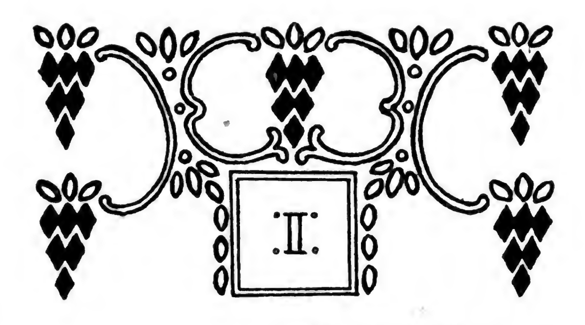
Freilich wird diese Idee etwas anders zu fassen sein als früher, und es wurde hier in diesem Sinne versucht, jene ältere Auffassung der Menschenkultur mit der noch jungen Erkenntnis zu vereinigen, dass Kultur auf wenige glückliche Zeiten und Rassen beschränkt ist. Ich war endlich wieder des Postulates jeder Geschichts- und Kulturbetrachtung überhaupt eingedenk, dass nämlich Geschichte und Kultur l o g i s c h sein müssten, um von uns verstanden zu werden. Ich will nicht verhehlen, dass es von der Stellungnahme zu dieser kühnen Forderung letzten Endes abhängig sein wird, ob man mir hier recht gibt oder nicht. Indessen hat mich auch bei dieser Gelegenheit

die Hoffnung bestimmt, dass unsere zerfahrene und glaubensarme Gegenwart wieder zu dem starken und männlichen Glauben jenes Philosophen gelangen wird, der gesagt hat: „Was im Leben wahr, gross und göttlich ist, ist es durch die Idee . . . von der Grösse und Macht des Geistes kann der Mensch nie gross genug denken. Das verschlossene Universum hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muss sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.“ (Hegels Encyklopädie, S. XL). Diese Zuversicht scheint sich zu decken mit den Worten, die wir schon in den Sûtras des Vedânta finden:

„Über den Geist ist nichts erhaben,
Er ist Endziel und höchster Gang.“

Gleichwie dem Geologen die Furchen eines sedimentären Gesteines die Wellen des vor abertausend Jahren darüber hin gewallten Ozeans verkündigen, so uns auch die Spuren beschränkter und vereinzelter Kulturen einen ewigen sich selbst gleichenden objektiven Geist. So lasset uns denn mit starker Hand den Vorhang des Tempels zerreissen und mit dieser Überzeugung in das Allerheiligste der göttlichen Wohnung eindringen, um den Kulturgeist am Werke selbst zu überraschen . . . .

Persönlich habe ich hier nur meinem guten Emil Rudolf Weiss innigen Dank zu sagen für die Ausstattung dieses Buches.



Woran liegt es, dass wir noch
immer Barbaren sind?
Schiller



CHON LANGE VOR DEM HEFTIGEN UND ERBITTERTEN KAMPFE UM DAS GESETZ DER BIOLOGISCHEN ENTWICKELUNG HATTE DER MENSCH VERSUCHT, DIE FRAGE nach einer andern Art des Aufstiegs zu beantworten: nach demjenigen seines eigenen Geistes und Wesens, wie es sich in den mannigfachen Ausdrucksweisen als Kultur offenbart. Es hat Deren gegeben, die hier überhaupt jede Entwickelung für ausgeschlossen hielten, die überall und immer nur die sich selbst gleichende Torheit und Schwäche des menschlichen Geistes zu finden behaupteten, wie Arthur Schopenhauer. Andere wussten die erstaunlichen Fortschritte der eigenen Vernunft nie hoch genug zu bewundern, sie schienen voll Ehrfurcht vor dem menschlichen Wesen selbst

zu sein und sie besassen einen tiefen und naiven Glauben an unser gemeinsames Vermögen, so naiv, dass die Gegenwart ihr zweifelndes Lächeln hierüber nicht ganz unterdrücken kann, wie bei Fichte oder Hegel. Schliesslich fanden sich Einzelne, welche dieses unbedingte Vertrauen fürchteten, und seit der erschütternden Klage Hesiods haben sie immer wieder getrauert: „möchte ich doch nicht gehören zum fünften Geschlecht; wäre ich lieber vorher gestorben oder später erst geboren.“ Sie fassten ihre nie verstummende Sorge um die fortschreitende Verkümmerung dieses Geschlechts entweder in ein tiefsinniges Symbol der Metaphysik, wonach der Verlauf des irdischen Daseins als ein stetiges Herausfallen aus der unmittelbaren Nähe Gottes, als eine zunehmende Entfernung und Flucht von dem Mittelpunkt des wahren Seins gedeutet wurde, wie bei Plotin und Schelling; — oder sie beantworteten diese Frage vom Standpunkt der Historie und gingen statt von Gott oder dem ewigen Urmenschen Adam Kadmon von dem glücklichen Zustand eines vorgeschichtlichen Menschen aus, der, wer weiss aus welchen Gründen, der Entartung schutzlos preisgegeben worden war. Diese Anschauung vertraten einige Philosophen und Dichter wie Jean Jacques Rousseau, Gobineau, Richard Wagner und in etwas anderem Sinne Friedrich Schiller.

Von allen diesen Meinungen und Betrachtungsweisen scheint der Glaube an einen sicheren Aufstieg der menschlichen Kultur, wie sie allgemein als Gesamtheit der geistigen Ausdrucksformen begriffen wird, den Menschenverstand am meisten für sich zu

haben. Es pflegt niemand so a priori von jenem überzeugt zu sein als der durchschnittliche Mensch der Gegenwart. Allerdings sind es gerade eine Anzahl der tiefsten und seltensten Geister, welche dieser Überzeugung ihre eigene schroff gegenüberstellen. In dem hieraus entstehenden Widerstreit glauben beide Gegner im Namen der Kultur zu sprechen und Jeder verurteilt oder billigt die geistige und sittliche Beschaffenheit seiner Zeit aus demselben Grunde — nämlich um der Kultur willen. So rechtfertigt man in unserer Gegenwart das auf die Lebensgesamtheit angewandte Gesetz der fortschreitenden Arbeitsteilung mit seiner zunehmenden Besonderung durch die Behauptung, dass diese zum Fortschreiten der Kultur heilsam, ja notwendig sei. Dagegen steht die andere Meinung, welche dieses Gesetz in seiner gegenwärtigen Gestaltung verwirft, eben weil es die Kultur zersetze und zerstöre, welche es zu fördern vorgibt. Um einerlei Liebe willen sagen sie ja und nein; der Eine weist zurück, was der Andere fordert, und worauf dieser seinen Glauben an die Tatsache einer Entwickelung gründet, hat jener seinen Zweifel gestützt.

So ist es für beide Teile bedeutsam, dass sie den Begriff der Kultur an ganz verschiedenen Massstäben messen. Während die gemeine Meinung des Fortschrittes die Entwickelung der Kultur nur an dem Grade ihres zunehmenden Wohlbefindens misst und von diesem aus über das Vor oder Zurück zu urteilen sich erkühnt, steht vor dem geistigen Auge der Anderen das vollendete Bild des seinsollenden Menschen,

mit welchem sie einzig das Aussehen ihrer Zeitgenossen vergleichen. Hier stossen wir schon auf die tiefere Ursache für die sich entgegenstehenden Anschauungen: sie ist in den grundverschiedenen Normen der beiden urteilenden Gegner zu suchen. Der gegenwärtige Mensch, der sich im Durchschnitt mehr, als er selbst weiss, von den Strömungen seiner Zeit fortgerissen erblickt, der selten mit den Augen des Einzelnen, sondern fast immer nur mit denselben einer ganzen Generation sieht, besitzt in sich gar kein Mass, an welchem er das Unzulängliche seiner eigenen Kultur — oder ihr etwaiges Zuviel, richtig abschätzen könnte. Die Lebensfrage des Mannes der Gegenwart ist fast identisch mit der Frage seines Berufs, und er ist nicht mehr Mensch, als er einen mechanischen Arbeitsfaktor des augenblicklichen Staatslebens darstellt. Wenn er jemals dazu gelangt, sich das Problem einer Kulturentwickelung oder einer Verkümmerung vorzulegen und an der Hand der Historie die Gegenwart mit der Vergangenheit zu vergleichen, so muss ihm daher wohltätig der ungleich geringere Aufwand an persönlicher Tüchtigkeit und Selbständigkeit auffallen, welche der heutige Mensch aufbieten muss, um zu einer befriedigenden Stellung innerhalb der Natur und der Menschheit zu gelangen. Er wird ferner geneigt sein, die Tatsache eines überpersönlichen Staatsapparats, welcher den Einzelnen immer mehr von allen mehrseitigen Betätigungsweisen befreit, als ein grosses Glück zu schätzen, und anerkennen, dass der Kampf um das Dasein heute in

weitaus höherem Grade von der unpersönlichen, anonymen Gesellschaft als von dem auf sich gestellten Einzelmenschen ausgetragen wird.

Ganz anders stellt sich die heutige Kultur demjenigen dar, der sie nach dem Bilde des im Sinne des Wortes humanistischen, rein menschlichen Ideals beurteilt: Er trägt, vielleicht ohne Bewusstsein, in alle Lebensverhältnisse seine Idee des Menschen, um alles an ihr zu messen, wie Plotin die Schönheit der Dinge an ihrem intelligiblen Urbilde. Sobald diese Idee, das rein menschliche An-Sich des Menschen, als Postulat der Geistesentwickelung aufgefasst wird, tritt auch der schroffe Gegensatz zu Tage zwischen jenem Urbilde und dem geschichtlich gegebenen Abbilde in der Zeitlichkeit. An den reinen, truglosen Zügen dieses ewigen Menschen gemessen sinkt das Antlitz des gegenwärtigen zur widerlichen Fratze herab und der unglückseligste Gegensatz lässt nur zu leicht den Entartungsglauben rechtfertigen. Dieses urbildliche Ideal hätte der Kulturprozess zur Erscheinung bringen müssen, die Züge dieses Menschen sollten uns auf Schritt und Tritt in unserer Gegenwart begegnen, um uns von dem einzig möglichen Kulturfortschritt zu überzeugen: von demjenigen der immer mehr adäquaten Verwirklichung der Gattungsidee. Es ist eine Eigentümlichkeit dieses mit der umgebenden Welt unzufriedenen Menschen, bald die Vergangenheit mit seinen Einbildungen und Sehnsüchten zu bevölkern und fast unwillkürlich muss er dazu gelangen, den gegenwärtig nicht daseienden Typus des Menschen schlechthin in irgend einer Zeit

der Historie zu suchen. Leicht wird der ideale Mensch zu einer vermuteten Wirklichkeit in der Geschichte und die Idee der Gattung wird unvermerkt eins mit einem Vorbilde der Vergangenheit. Bald ragt dieser einstige Typus drohend in die Gegenwart, die sich nun von einer historischen Tatsache um so ungünstiger und freudloser abhebt, als jetzt gar nicht mehr einzusehen ist, warum heute nicht sein soll was einstmals tatsächlich war. Wenn es noch verzeihlich schien, dass der Mensch hinter seiner Idee (im Sinne Platon-Plotins) zurückgeblieben war, wenn noch eine leise Entschuldigung stattfand mit der notwendigen Unvollkommenheit aller irdischen Realität, so kann jetzt der Mensch gar nicht mehr gerechtfertigt werden — denn was ihm jetzt mangelt, hat er ja früher besessen. Nichts scheint somit gefährlicher, nichts dem Menschen selbst tieferes Unrecht zu tun, als dieser Glaube an sein eigenes Ideal, sofern es sich instinktiv vermischt mit dem Bild einer geschichtlichen Vergangenheit; — denn nichts führt sicherer zur gänzlichen Verneinung der gegenwärtigen Menschheit, zu ihrer erbitterten Verurteilung oder — was vielleicht die grösste Unsittlichkeit von uns ist: zur Menschenverachtung. Und doch lauert die eine oder die andere dieser Ungerechtigkeiten im Grunde alles Dessen, was man mit dem Begriffe des Humanismus kennzeichnen wollte.

Man sieht: es ist keine sehr einfache Sache, die Lage des Menschen, die Beschaffenheit seiner geistigen Fortschritte zu beurteilen, so sicher auch die Anschauung von einer materiellen Vervollkommnung bestehen mag.

Es ist unmöglich, hierüber eine einigermassen sichere Meinung zu gewinnen, ehe man sich nicht eins geworden ist über ein gleiches Mass, das Jeder an den Menschen zu legen habe. So wenig die Fortschritte der materiellen Möglichkeiten etwas Gültiges über diejenigen des Menschen aussagen lassen, so wenig ist der Vergleich mit irgend einem — fast immer mehr oder minder geheiligten und verklärten — Bilde der Historie gerechtfertigt. Zu Dem, was wir sein sollen, trägt die Kenntnis des Griechen oder des Menschen aus der italienischen Renaissance oder des ersten Christen nichts bei, und ob die Kultur entartet sei oder sich gesteigert habe, kann ein Vergleich mit jenen niemals lehren. Es ist somit sichtbar, dass die Möglichkeit einer gerechten Entscheiduug zwischen diesen Behauptungen und Streitigkeiten nur dann vorhanden ist, wenn eine Einigung über das zum Mass erhobene Prinzip erzielt werden könnte, wenn der Eine die Kultur nicht an einem ganz anderen Begriffe von ihr abschätzte, als der Andere, wenn sich Alle über einen einzig gültigen Kulturbegriff verständigten. Ich finde, dass fast alle Kämpfe über diese Dinge verloren sein mussten, weil Niemand einen gemeinsam anerkannten Kulturbegriff voraussetzen durfte, weil, solange man von der Kultur sprach, fast noch nie bestimmt wurde, was Kultur sei. „Es gibt nicht leicht einen viel gebrauchten Begriff, der so vieldeutig und so wenig gedeutet zu gleicher Zeit wäre, als denjenigen der Kultur." Vielleicht ist es der Philosophie nicht unwürdig, hier eine grössere Klarheit zu schaffen

und den Versuch zu unternehmen, die Kultur aus Dem zu begreifen, aus welchem sie einzig verstanden werden kann: aus der Notwendigkeit ihrer Entstehung, aus dem Zweck, den sie dem Menschen bei ihrer Entstehung erfüllte. Wenn wir wissen, wie die Kultur geworden ist und wie sie noch immer wird, mögen dann alle anderen Rätsel hierüber von selbst gelöst werden.

DIE METHODE DER UNTERSUCHUNG

Indessen ist es nicht leicht, die Notwendigkeit der Kultur zu begründen. Wenn wir den historischen Weg einschlügen, so fänden wir die Geschichte gespalten in Völker und Menschengruppen, deren Dasein offensichtlich eine Entwickelung durchmachte, d. h. die sich von Anfang an einer immer bestimmteren Entfaltung ihres Charakters hingaben, um nach einer gewissen Höhe zurückzusinken in die scheinbare Untätigkeit und Unproduktivität jener übrigen, die zu allen Zeiten in einem Zustand entwickelungsmässiger Lethargie verharrten. Zwar darf man nicht die Behauptung wagen, dass diese zweite Art von Völkern in einem absoluten Stillstand verblieben seien, wie neuerdings vielfach von den Chinesen angenommen wurde, oder wie man bei primitiven Menschenstämmen leicht vermuten könnte — aber ihre Entfaltungsgeschichte ist eine so langsame und fast immer nur dem Druck äusserer ungünstiger Umstände zu verdankende, dass ihnen der innewohnende Trieb, der Wille zur Kultur, doch abzusprechen ist. Diese

sich jedem Beobachter aufdrängende Zweiteilung in entwickelungsfähige Kulturvölker und in unfruchtbare Arten des relativen Stillstandes ist immer noch eines der tiefsten Rätsel für den Historiker, ja wir sagen vielleicht nicht zu viel, wenn wir es zu einem Grundproblem der Geschichte — oder vielleicht noch eher: der Geschichtsphilosophie — erklären. Denn mit allen äusserlichen Gründen, mit dem Nachweis der klimatischen Einflüsse oder des Daseinskampfes, einer mehr oder minder glücklichen Anpassung ist nichts ausgemacht über die Frage, warum das eine Volk unter ähnlichen Verhältnissen eine unsterbliche Kultur erzeugt, wo das andere vollständig versagt, warum hier die Kultur „notwendig" ist und dort nicht. Es wird hier nur zu offenbar, dass die Kulturimpulse zuletzt gar nicht von aussen her kommen können und man sieht sich hier, wie bei allen Problemen, auf die innere Beschaffenheit des Menschen zurückgeschlagen, auf eine psychische Tatsache, die einmal zur Heraussetzung vorhandener Möglichkeiten drängt und sie ein andermal für immer im Menschen selbst verschlossen hält.

Gerade dieses psychologische Verfahren ist aber der historischen Methode entrückt. Der Historiker hat genug getan, wenn er die kausalen Zusammenhänge der politischen und staatlichen Geschehnisse entdeckt oder als Geschichtsschreiber der Kultur die äusseren mechanischen Vorgänge bei kulturellen Gestaltungskomplexen darstellt, d. h. wenn er die zureichenden Bedingungen auffindet, ohne doch etwas über den zureichenden Grund ausmachen zu wollen,

der gewöhnlich nicht mehr zu den erfahrbaren Tatsachen, sondern zu metaphysischen Wahrscheinlichkeiten zählt. Die letzten Gründe, die im Menschen selbst treibende Dialektik, von aller historischen Zufälligkeit entkleidet, von der Wirklichkeit in gewissem Sinne losgelöst — den Kulturtrieb zu untersuchen, ist dagegen die Aufgabe der Philosophie, die auch hier nicht mehr historisch, sondern dialektisch verfahren muss. Freilich kann es nicht die methodologische Aufgabe der Philosophie sein, die gespenstigen Nachtschatten der Hegel'schen Dialektik aus der Vergangenheit zu locken, um heute ihre Wiederverlebendigung vorzunehmen. Unsere Dialektik soll nur das Werden der Kultur klarlegen aus einer fortschreitenden Nötigung innerer Triebkräfte, die von Gestaltung zu Gestaltung fortdrängt, bis der Reichtum der menschlichen Beziehungen zu Natur und Welt das werden durfte, was man gemeinhin als Kultur bezeichnet. Es ist also unsere Aufgabe, den Kulturprozess in seinen inneren Stadien zu belauschen, in seinem psychologischen Werden, befreit von aller Besonderheit der Historie. Es gilt, die innere Genesis zu verfolgen, die bei jeder Kulturbildung wesentlich die gleiche sein muss; nicht die notwendigen Bedingungen aufzuzählen, welche ihr Dasein ermöglichen, sondern den Willen zu bestimmen, der ihr Dasein verwirklicht.

DIE DIALEKTIK UND IHR ZIEL

Wir finden diese Dialektik durch die ganze Geschichte des Menschen ziehend. Die bewusstlose

Natur überliefert den Menschen im Verlaufe ihres Entwickelungsprozesses einem Zustand, wo sie ihn mit vollkommener Hilflosigkeit der Notwendigkeit gegenüberstellt, die unbewusste Zweckmässigkeit ihrer eigenen Gesetze zu verlassen und durch die bewussten Gesetze seiner reflektierenden Kraft zu ersetzen.

Die Arbeit, zu welcher die Natur ihre Geschöpfe fortgesetzt nötigt, die sie ihnen widerstandslos auferlegt, wird noch im Zusammenhang mit ihr nach bewusstlosen Zwecken vollbracht. Die untermenschlichen Geschöpfe lösen die Aufgaben ihrer Natur, ohne die regelnden Zwecke ihrer Arbeit zu kennen. Aber die Natur treibt in immer höheren Organisationsstufen ihre Wesen aus dieser unbewussten Fürsorge heraus, indem sie in einem gewissen Augenblick den sicheren Instinkt bewusstloser Zwecke lähmt und so die bewusste Vernunft veranlasst, nach Zwecken zu suchen, welchen ihre Arbeit dienen könnte. Diese bewussten Zweckgedanken, vom Menschen in äusserster Not erfunden, um sein arbeitendes Dasein zu fristen, werden von ihm bald als die Symbole seiner ihm eigentümlichen Freiheit, als Zeichen seiner Menschlichkeit und Aussernatürlichkeit verstanden.

Aber gleichzeitig findet der Mensch, dass fast alle Zwecke, die er aufstellt, wider einander und wider die Natur zum Streite verurteilt seien. Der Zweck der menschlichen Arbeit, ohne welche doch kein Leben gefristet werden kann, ist notwendig den Irrtümern des Bewusstseins überliefert, jenen Irrtümern,

deren langsame Richtigstellung eigentlich die menschliche Entwickelung ausmacht. Ob einmal ein als allgemein gültige Norm aufgestellter Zweck falsch sei, kann indessen nicht früher entschieden werden, als bis er den Menschen in eine Notlage geführt hat, wo er mit diesem bisherigen Zweckbegriff nicht mehr zu stande kommt, wo er entweder auf sein menschenwürdiges Dasein verzichten, oder einen neuen Zweck ersinnen muss.

Das Symptom für solche verbrauchte und infolgedessen falsche, zweckwidrige Zwecke ist mithin die Anarchie, welche wir als eine Gesamtheit irrtümlich gewordener Daseinsnormen bezeichnen könnten. Anarchie ist der Zustand des Menschen, sobald er aus seiner bewusstlosen Natürlichkeit heraustritt und sich seiner selbst bewusst wird — Anarchie entsteht beständig im Verlaufe seiner Entwickelung, die sich uns jetzt als eine indirekte Auswahl immer brauchbarerer Daseinszwecke zu erkennen gibt. Es hat seit dem Dasein des Menschen noch keinen Zweck gegeben, der von ihm selbst nicht später als ein Irrtum erkannt werden musste, als ein Irrtum, der freilich die Wahrheit zu anderen, weniger irrtümlichen Zwecken möglichkeitlich in sich barg. So sehen wir auch den auf sich selbst gestellten Menschen noch unter derselben geheimnisvollen dialektischen Führung, welche ihm schon als Naturwesen zu teil ward: eine ihm selbst innewohnende Notwendigkeit entreisst ihm immer in demselben Augenblick die Möglichkeit seiner menschlichen Existenz, in welchem er nachlässt, nach gültigen Regeln und Gesetzen für seine

Arbeit zu suchen. Der Weg des Menschen läuft von der notwendigen Arbeit zu einer ebenso notwendigen Erkenntnis der Zwecke, für die gearbeitet werden soll. „Wisse, woran du arbeiten kannst, und arbeite daran wie ein Herkules", fordert Thomas Carlyle, dem Menschen sinnfällig seine Aufgabe, den Sinn seines Daseins enthüllend. Verweigert der Mensch die Arbeit, so tötet ihn entweder die Ungunst der Natur oder die Gewalt solcher Rassen, die gewillt sind zu arbeiten. Vielleicht ist hier ein geheimer Kausalzusammenhang mit der grossen Fruchtbarkeit der Kulturvölker, d. h. solcher, die arbeiten und dadurch genötigt sind, ihre nichtstuenden Brüder, die untätig spielenden Wilden, zu vernichten und auszurotten. Vielleicht ist hier auch die Gerechtigkeit für solche Handlungsweisen, die man schon so oft verdammen sah. Aber dieselbe Dialektik, welche den müssigen Menschen verderben lässt, überantwortet auch den Fleissigen unaufhaltsam der Anarchie, wo seine Arbeit von der Erkenntnis ablässt, oder vielmehr durch die Erkenntnis nicht mehr bestimmt und geregelt wird. Was anderes lässt jenes ungeheuere Volk im Osten Asiens so unfruchtbar erscheinen trotz seines bewunderungswürdigen Fleisses, als die mangelnde Einsicht in menschliche Zwecke? Denn Arbeit ohne eine Idee ihres Wertes ist umsonst und vergeblich. Alles Dasein fordert zuerst einen Gedanken, eine Idee oder Richtung seiner einstigen Wirklichkeit, die ihm vorausgeht wie das glühende Spiel der aufgehenden Strahlen dem Erscheinen der Sonne. Jede reale Veränderung in

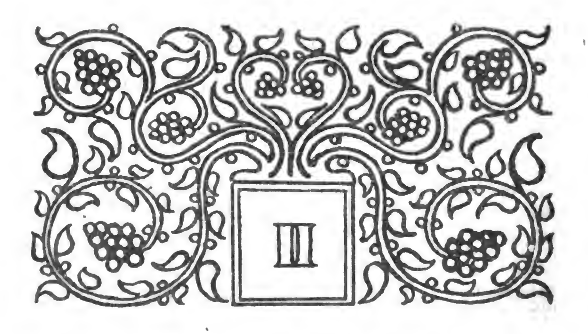
unserem Dasein bedarf einer vorausfolgenden Erkenntnis, eine kleine, kaum wahrnehmbare Verwandlung der Wirklichkeit oft ungeheurer Umstürze in unserem bewussten Denken.

Alle Steigerung des Bewusstseins, in welcher der Inhalt des grossen Naturplanes besteht, soviel wir heute schon sehen können, ist somit der fortschreitende Prozess der Erkenntnis menschlicher Daseins-Zwecke. Die tiefste Absicht der Natur scheint darin zu gipfeln, den Menschen mit untrüglicher Notwendigkeit zur Bildung von bewussten Zielen zu veranlassen. Alles bewusste Dasein ist gebunden an den bewussten Zweck — von ihm allein hängt es ab, ob der Mensch in der Anarchie verharre, oder sich „zur Menschheit entschliesse". Der bewusste Zweck ist das einzige wirkliche Regulativ des menschlichen und aussernatürlichen Lebens, wie er als unbewusster das grosse Schicksal, der wahre Lenker der Naturentwickelung gewesen ist: er ist das Ergebnis jener Dialektik, die zu entwickeln wir uns zur Aufgabe gestellt haben. Die vornehmste Aufgabe des Menschen besteht endlich darin, mit Bewusstsein die volle Verantwortlichkeit des Daseins zu ertragen, welche vor ihm die bewusstlose Natur übernommen hatte, und diese abzulösen von der Sorge ihrer allweisen Vorsicht. Alle Natur drängt zum Bewusstsein, alles Bewusstsein zur Erkenntnis des Zweckes. Es ist somit die Begründung der menschlichen Selbstverantwortung, der bewussten Daseinsgestaltung, zu welcher die immanente Dialektik hintreibt,

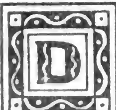
es ist die Nötigung: „das Werk der Not in ein Werk der freien Wahl umzuschaffen und die physische Notwendigkeit zu einer moralischen zu erheben“ — — es ist die Verwirklichung der Kultur. Denn diese soll uns jetzt nichts anderes bedeuten als die durch bewusste Daseinszwecke gemeinsam gestaltete Wirklichkeit, im Gegensatz zu allem bewusstlos absichtlichen Schaffen der Natur. Es scheint, dass die Kultur in diesem Sinne im Plan der gesamten Entwickelung enthalten gewesen sei, weil diese den Menschen selbst, von Widerspruch zu Widerspruch fortreissend, zu einer immer mehr geläuterten, den Absichten des Weltgeistes immer mehr entsprechenden Fassung des Daseinszweckes zwingt. Das Werden der Kultur ist die Geschichte der Motive, welche das menschliche Bewusstsein ersinnt, um seine Arbeit zu rechtfertigen. Unser Dasein wird dann vollkommen gerechtfertigt sein, wenn wir seinen endgültigen Zweck durchschauen, in dem alle anderen enthalten sind. Dann wird aber auch dem Kulturprozess zu seiner Vollendung verholfen sein. Was jener letzte Zweck von uns heischen wird — wer weiss es?

Für heute erübrigt uns nur, diesen ganzen dialektischen Verlauf mit eingehender Genauigkeit zu verfolgen, um die Notwendigkeit und Bedeutung der Kultur in ihrem vollen Werte zu ermessen.





DAS VERLASSEN DER NATÜRLICHKEIT



DER ERSTE SCHRITT DES MENSCHEN ÜBER DIE NATUR HINAUS IST AUCH EIN SOLCHER GEGEN SIE. DER NATÜRLICHE MENSCH SIEHT SICH IN DAS AUSNAHMSLOSE NETZ einer universellen Kausalität verstrickt, und der Gedanke kann nicht in ihm aufkommen, dass er etwas anderes sei als ein abhängiges Glied, eine Masche, ein Knoten in diesem Netze, — dass er infolgedessen auch nichts anderes zu beanspruchen habe als alle übrigen Naturwesen: d. h. günstigsten Falles die Fristung des Lebens. Es ist sehr schwierig, ein Motiv ausfindig zu machen, welches den Menschen bewogen haben könnte, seinen Naturzustand zu verlassen. Die Spuren der Historie verlieren sich hier zögernd in der rätselhaften Dämmerung des Unbewussten. Man sagt uns wohl, dass der Bruch

mit dem Naturzustand eine Folge des Daseinskampfes wäre.

Aber so wenig wir aus diesem Hinweis das Dasein von Dispositionen erklärt finden, welche den Menschen zu der aussernatürlichen. exzentrischen Stellung befähigen, die er tatsächlich im Schöpfungsbereiche einnimmt, so wenig ist einzusehen, warum der Daseinskampf bei dem vormenschlichen Geschöpfe etwas hätte begünstigen sollen, was seine Lebensfähigkeit und Anpassungsmöglichkeit offenbar immer mehr verringern muss: nämlich das immer sich steigernde Bewusstsein dieser Gattung. Das Leben der Vormenschen war sicher ein solches im Instinkt. Nun ist zwar sehr gut einzusehen, dass rein mechanisch durch Daseinskampf gewisse Instinkte eine Abschwächung, andere eine Steigerung erfahren sollen. Aber es ist nicht zu erklären, wie der Daseinskampf den Instinkt überhaupt immer mehr vernichten sollte, um dadurch gerade dasjenige zu vollbringen, was den Menschen über die Natur erhebt. Die menschliche Gattung sieht sich immer weiter vom Instinkt verdrängt, darin ist die einzig haltbare Unterscheidung von den tierischen Mitgeschöpfen. Ursprünglich ganz dem Instinkt verfallen, ist es jetzt nur noch die Geschlechtsliebe, wo er mit der früheren schrankenlosen Intensität herrscht wie beim Tier. Jener Instinkt war aber für die Natur das sicherste Mittel, ihre Wesen widerstandslos ihren Gesetzen zu unterwerfen, sie sich anzupassen. Wie sollte nun bei irgend einer Gattung der Natur der Kampf ums Dasein den Instinkt brechen, d. h. sich seines wirk-

samsten Mittels selber berauben, um möglichst widerstandsfähige Geschöpfe zu erzeugen? Geschwächter Instinkt ist sonst überall in der Natur gleichwertig mit geschwächter Widerstandskraft, das Zeichen einer gewissen Entartung, Verkümmerung: der décadence, wie ein Philosoph unserer Tage gesagt hat. Aber wie ist zu denken, dass der Kampf ums Dasein die Erfolge seiner Wirksamkeit selbst vernichte und die Instinkte überhaupt schädige und schwäche?

In der Tat, der goldene Schlüssel des Weltgeheimnisses schliesst die ehernen Tore nicht auf, hinter welchen die Mysterien des sich von der Natur befreienden Erstlingsgeschöpfes, des Menschen gespielt haben. Aber auch die Kulturgeschichte lehnt es jetzt ab, den Menschen in seinem Bruch mit der Natur zu charakterisieren durch eine einzelne schöpferische Eingabe oder Erfindung, wie etwa diejenige des Feuers, des ersten Handwerkszeuges, der Sprache.[1] Denn günstigenfalls sind dies die ersten Betätigungsweisen des schon daseienden Typus Mensch, ohne dass sie erklären, wie dieser Mensch als unterschiedliches Wesen von tieferer Stufe erstanden sei. Indessen steht der Mensch am Eingang der Geschichte mit unzweideutiger Bestimmtheit, sich von allen andern Gattungen scharf und sichtlich abhebend. Suchen wir diese unterscheidenden Merkmale näher zu bestimmen, so fällt auch viel-

[1]) Vergleiche die lehrreiche und angenehm geschriebene „Urgeschichte der Kultur“ von Dr. Heinrich Schurtz. (Leipzig und Wien, 1900.) S. 26f.

leicht einiges Licht auf die dunklen Vorgänge seiner ersten Schritte über die Natur hinaus — wenigstens sofern wir diesen Vorgang, unserer erwähnten Aufgabe gemäss, rein innerlich verfolgen, als veränderte Phasen eines natürlichen Wesens.

Mögen alle die Vorgänge, die ihn von der Natur losreissen mussten, alle jene Motivationen im Unbewussten verlaufen sein, so bietet sich uns der auf sich gestellte Mensch schon dar mit der Eindeutigkeit eines bewussten und bestimmenden Prinzips, welches ihn von den übrigen Naturindividuen genau absondert. Dieses kann nur ein charakteristischer Wille gewesen zu sein, den wir im Menschen jetzt noch stärker und intensiver als sonst wo ausgesprochen finden, ein Wille, der sich als Selbstzweck beim Menschen ins Bewusstsein erhoben hat, wo er bei den andern Objektivationen in den Grenzen eines Instinktes unter vielen verharren musste. Dieser Wille muss die Stärke des Instinkts gehabt haben, er muss Instinkt gewesen sein, aber ein solcher, der die Möglichkeit einer Auflehnung gegen die Gesetze der Natürlichkeit enthielt, er muss ein Individual-Instinkt, d. h. ein auf die Erhaltung und Existenz des Individuums gerichteter im Gegensatz zu den Gattungsinstinkten gewesen sein. Wir finden alle Tiere mit Instinkten ausgerüstet, die wir beinahe gute und böse nennen könnten, mit solchen, die sich in ihrer einstigen bewussten Weiterbildung zu wahrhafter Sittlichkeit fort entfalten — mit andern, welche schon hier das verzögernde Dasein des Ur-Bösen darstellen, um später im Menschen zur Sünde zu

werden. Wir sehen aber wesentlich im Zustand der Natürlichkeit die Gattungsinstinkte, d. h. die moralischen, über die egoistischen triumphieren.[1]) Erst wo der Instinkt des Individuums, der auf den Zweck des Einzeldaseins gerichtete Wille über die Gattungsidee Herr wird, ist der Bruch mit der Natur vollzogen, ist etwas Neues, Übernatürliches — vielleicht Unnatürliches gegeben, was die alte, heilig gewordene Ordnung der Dinge zerreisst: es ist das Individuum, welches sich weigert, den Zwecken der Gattung zu dienen und das seinen Eigenwillen gegen dieselben zu erheben wagt.

Aber wenn wir fragen, was plötzlich dem Instinkt des Individuums dieses ungeheure Übergewicht über denjenigen seiner Gattung verleiht, so ist nur die eine Antwort möglich: es ist die Bewusstwerdung desselben. Der erste Zweck, der im Menschen zum Bewusstsein seiner selbst gelangt, der hiermit aufhört Inhalt des natürlichen Instinkts zu sein, dessen Wesen ja gerade die Unbewusstheit des befolgten Zweckes ist, er kann nur der auf die eigene Indi-

[1]) Welche Opferwilligkeit und grenzenlose Hingabe das Tier im Dienste seines unsichtbaren Gottes, der Gattungsidee, entfaltet, wie gehorsam es die Gesetze seiner Art erfüllt, das bitte ich nachzulesen in dem herrlichen Buche Maeterlincks „das Leben der Bienen“. Es ist sehr zu bedauern, dass erst der naturforschende Dichter diesen Geheimnissen das notwendige Verständnis und die notwendige Liebe entgegenbringt, welche der heutige Naturforscher seinem Mechanismus gegenüber in törichter Blindheit verweigert — ich erinnere ausser an Maeterlinck an die botanischen Arbeiten des Dichters A. Strindberg.

vidualität bezogene sein. Alle Motive müssen ursprünglich anschaulich gewesen sein, um auf den natürlichen Charakter der Menschheit zu wirken. Aber die erste Anschauung, d. h. die erste konkrete Tatsache, welche sich der Mensch ins Bewusstsein bringen konnte, war er selbst, nicht die Idee der Gattung, vergangene und zukünftige Generationen einschliessend, von welcher sein Bewusstsein erst sehr viel später überzeugt zu werden vermag. Der Mensch verlässt somit zum erstenmal die Natur, indem er die unbewussten Zwecke seiner Instinkte zu Motiven des Bewusstseins werden lässt — aber von all diesen Instinkten ist nur einem die Möglichkeit gegeben, in das durchaus noch sinnliche Bewusstsein zu gelangen: dem Instinkt der Selbsterhaltung. Der erste bewusste Zweck, den wir gefunden haben, ist demnach der auf uns selbst bezogene, der Bruch mit der Natur ist die Selbstzwecksetzung des Individuums, die Revolution der individuellen Besonderheit gegen die Idee der Gattung.[1] „Der Mensch hat das Vermögen, sich den Naturgesetzen nicht zu fügen. Ob es Recht oder Unrecht ist, von diesem Vermögen Gebrauch zu machen, das ist der wichtigste, aber auch der unaufgeklärteste Punkt unserer Moral,“ sagt Maurice Maeterlinck.

[1] Dass der tierische Instinkt in gewissem Sinne viel moralischer ist als der primitive bewusste Zustand des Menschen, ist schon einem Kritiker bei Darwin aufgefallen: vergl. „die Abstammung des Menschen etc.“ S. 69. (Ausgabe Reclam.)

DIE UNMITTELBAREN FOLGEN DES NATURVERLASSENS

Wir verstehen jetzt den tiefen Sinn des Sündenfalls. Das Überschreiten und Verlassen des Naturparadieses ist in Wahrheit ein intellektueller Vorgang, ein Erkenntnisakt. Es ist ein Übergreifen in das Wissen Gottes, die Sünde des menschlichen Bewusstseins am absoluten göttlichen Unbewussten, in dessen heiliger und stiller Verborgenheit bisher alle Zwecke aufgehoben waren. Was Gott solange seinen Geschöpfen vorenthalten hatte, wurde ihm selbst entrissen — dieser Vorwurf, der die Entstehung der Menschheit bewacht, kehrt in fast allen Mythen wieder, möge er den Adam des Paradieses oder den Prometheus betreffen, der das Feuer stiehlt. Das Wesentliche dieses ungeheuern Geschehnisses wird gleich ahndungsvoll erkannt als ein Eindringen des menschlichen Bewusstseins in das wesenhaft Unbewusste, als ein Erkenntnisreflex des Menschen von einem göttlich gehüteten Geheimnis. Von hier aus hebt der mühselige und steile Weg des Menschen an mit seinem geringen Fortschreiten und seinen grossen Verzögerungen, mit dem müden Schweiss eines von Erscheinung zu Erscheinung Gehetzten beträufelt. Dieser erste ins Bewusstsein erhobene Daseinszweck genügt, um den Menschen und die Natur vollkommen zu verwandeln, um von der letzteren das Bild einer ganz veränderten Welt zu erzeugen. Wir werden die unmittelbaren Folgen dieses wichtigsten Ereignisses zu entwickeln haben,

um seine ganze Bedeutung zu ermessen, und zwar zunächst in Bezug auf den Menschen selbst, um dann das verwandelte Verhältnis zur Natur zu kennzeichnen.

Solange der Mensch im reinen Naturzustand verharrte, nahm er die Verfügungen der Naturkausalität als eine blinde Notwendigkeit hin, die ihm gemäss sei. Sobald der Mensch sich selbst zum Zweck erklärt, schwindet auch die dumpfe Hingabe und Unterordnung unter die Naturkausalität als der ihm gemässen. Diese Selbstzwecksetzung macht zunächst eine negative Haltung gegen die starre natürliche Gesetzmässigkeit geltend, d. h. einen auf die Befreiung von deren Wirkungen gerichteten Willen. Die menschliche Selbstzwecksetzung rührt zum erstenmal die Empfindung auf, dass es dem auf sich gestellten Menschen nicht mehr gemäss sei, in der Naturbedingtheit zu verharren. Die unmittelbare Folge des Aktes der Menschwerdung ist mithin der Wille zur Freiheit, der unter den mannigfaltigsten Formen von nun an als das eigentliche Kriterium des Menschen zu gelten hat. Die Naturbestimmtheit wird als eine nicht-sein-sollende verneint und damit die Freiheit von den Naturschranken als das nächste Ziel aufgestellt. Alle Zwecksetzung des Individuums schliesst die Abneigung ein gegen jede Art von anderer Abhängigkeit als die vom eigenen Willen. Jetzt wird die Natur als Schranke und Hemmnis empfunden, die den Menschen immer wieder zum dienenden Werkzeug ihrer starren Gesetzmässigkeit zu entwürdigen droht und über die von ihm erklärten

Zwecke schonungslos weiterschreitet. Die Abhängigkeit von der Natur wird als Widerspruch mit dem eigenen Wesen empfunden, der verneint werden muss um jeden Preis.

So lehrt der Bruch mit der Natur den Menschen die Notwendigkeit empfinden, sich selbst als ein freies, von der Naturbedingtheit losgerungenes Wesen zu verwirklichen. Es ist nicht mehr unbestimmt und abstrakt der Mensch schlechthin, der sich zum *Zweck* seiner Betätigungsweisen ersieht, sondern dieser *Zweck* ist genauer seine Freiheit von der frühesten Form alles *Zwangs*: von der Naturkausalität.

Aber die Freiheit allein erschöpft noch nicht den Inhalt der Motive, welche die Energie des Menschen in diesem Zustand zur Selbstäusserung bestimmen. Ein bloss negatives Ziel kann diesem Menschen nicht genügen. Jenes Ich, zum *Zweck* des menschlichen Daseins erhoben, macht andere Ansprüche geltend als die auf die Negativität der Freiheit. Vor den Augen des sich selbst wissenden Menschen breitet das Leben zum erstenmal seine schimmernden Teppiche aus und seine Phantasie ist erfüllt von der Vorahndung kommender Möglichkeiten. Schon weiss er sich ideell den furchtbaren Naturgewalten entrückt, die ihn vorhin noch geängstigt haben — wie sollte ihm da der Vollgenuss des Lebens selbst nicht als die Rechtfertigung des Daseins erscheinen! Der Mensch findet sich vor mit dem von ihm erhobenen Anspruch auf die eigene *Zweckmässigkeit*, er hat sein Schicksal von dem aller übrigen Naturwesen

getrennt und sich der Natur gegenübergestellt — wie sollte ihm da nicht auch der Anspruch auf eine höhere Glückseligkeit erwachen, als sie ihm im Schoss der Natürlichkeit zu teil geworden war, wie sollte er seinem Geschick nicht die Erfüllung aller seiner Begehrungen zumuten?

In der Tat, nicht die Natur hat dem Menschen seinen Willen zur Glückseligkeit gegeben, wie so oft gesagt worden ist, sondern der Mensch hat sich selbst damit beschenkt. Die natürlichen Wesen sind zu ausschliesslich durch die Natur bestimmt, als dass ihnen die Möglichkeit einer übernatürlichen Glückseligkeit bewusst werden sollte. Aller Glaube an das Glück ist schon ein Zeichen der verlassenen Natur und der Wille zu ihm ist nur beim Menschen zu finden. Aber hier wird er auch bald zum machtvollsten Motiv von allen, deren er sich bewusst werden kann. Der Begriff des menschlichen Lebens vermischt sich allgemach mit dem eines hervorzubringenden Glückes und wird zum Zweck seiner selbst erhoben, ohne dass der Mensch sich des hierdurch begangenen Widerspruchs bewusst würde. „Ohne Empfinden von Lust ist kein Schaffen; nur wer Lust empfunden hat, schafft", sagt frühe dasjenige Volk, welches sich später dem tiefsten Pessimismus zuwandte (Sâmaveda, 22. Khanda. Übersezt von Deussen). Und: „das Brahman ist Wonne. Denn aus Wonne entstehen ja diese Wesen, durch die Wonne, nachdem sie entstanden, leben sie und in die Wonne gehen sie, dahinscheidend, wieder ein" (Yajurveda). Fürwahr, es kann nichts besser die

Stärke dieses Willens zum Glück beim Menschen kennzeichnen, als das Eine, dass er sogar seine Götter zu ewiger Seligkeit erwählte[1].

Das Leben als Verwirklichung der auf sich bezogenen Ichheit wird vom Menschen als das stetige Ausströmen der innewohnenden Energie, d. h. des Willens selbst gedeutet. Indem das Leben zum ersten Mal mit der vollen Bewusstheit seiner selbst ergriffen wird, muss es zum Selbstgenuss des in sich reflektierten, d. h. bewussten Willens werden.

Alle Bewusstwerdung ist zwar ihrer formalen Natur nach, wie Hartmann nachgewiesen hat, eine Hemmung, das Produkt einer Einschränkung durch

[1] Dieser Wille zum Glück bedient sich der verschiedensten Vorwände beim frühen Menschen, wo er unmittelbar gar nicht Das zu erkennen gibt, um was es ihm in Wahrheit allein zu tun ist. So ist der Gott oder der Götze des primitiven Menschen nur ein Diener seiner Glücklichkeit, der Vollstrecker menschlichen Eigenwillens, weshalb Ludwig Feuerbach die Götter sehr glücklich als Wunschwesen bezeichnet hat. Diese Auffassung des göttlichen Daseins und seiner menschlichen Zwecke ist heute durchaus noch nicht überwunden, wie der Gebrauch des Betens im Christentum hinlänglich beweist. Gegen diese dem menschlichen Glückstriebe dienende religiöse Gepflogenheit wandte sich schon nachdrücklich die Mystik, wie viele Verse des Angelus Silesius bezeugen. Demselben für Religion und Frömmigkeit ausgegebenen Egoismus ist auch die christliche Sittlichkeit verwandt, woraus vielleicht zu erklären ist, warum sie so unausrottbar tief im Menschen haftet: sie wendet sich unbewusst an alte Instinkte, welche das Bewusstsein des Menschen empört verwerfen würde, könnte er seiner Seele bis dahin folgen, wo solche Dinge des Glaubens entschieden werden: „Seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl belohnet werden!“ (Matth. 5, 12.)

eine fremde Willensintensität und insofern unlustbringend, aber diese formale Unlusterscheinung, die obendrein unter der Schwelle des wachen Bewusstseins verharrt, wird weit überboten durch die eudämonologisch verstandene inhaltliche Bestimmtheit des eben entstandenen menschlichen Bewusstseins: durch die der eigenen Ichheit, die gerade jetzt als das letzte Gesetz angesehen wird, dem der Mensch von nun an zu dienen habe. Dieses Ich als die zentrale Einheit, auf die alle erfahrenen Momente bezogen werden, gewinnt die Bedeutung eines rastlos quellenden Willens, dem selbst gemäss zu sein die notwendigste Aufgabe des Lebens sein muss. Leben, überschäumender, sich ewig selbst gemässer Entäusserungswille und die naive, sinnliche Glückseligkeit des bewussten Selbstgenusses werden zu einer ununterschiedlichen Einerleiheit, die zu unterhalten das Schicksal den Menschen berufen hätte. Leben und glücklich sein werden Synonyma, und in ihnen sucht das Ich seinen letzten, rechtfertigenden Zweck. Wenn wir daher begreifen wollen, wie diesem eben erwachten Menschen das Leben in einem solch überschwänglichen Glücke gedeihen konnte, so brauchen wir uns nur des Gegensatzes zu entsinnen, der durch die bewusste Selbstzwecksetzung erzeugt wird: der Mensch, vorher noch ein bewusstloses Glied der natürlichen Kausalität, gelangt zu dem Sich-Selbst-Geniessen seiner sich objektivierenden Lebensenergie. Solange der Mensch in dem Glauben befangen ist, als sei das Leben die Verwirklichung seines Ichs, d. h. die

bedingungslose Durchsetzung seines individuellen Lebensinstinktes, solange muss er auch Leben und Eudämonie einander gleichsetzen. Dieser Mensch hat noch nicht den tiefsten aller Schmerzen gekostet: die Erkenntnis der Illusion und sein Bewusstsein ist noch durchaus frohsinnlich. Wir sehen deswegen auch überall, wo die Bestimmung des Menschen als die ungehemmte Verwirklichung seines Ichs aufgefasst wird, den Glauben an die metaphysische Lust des Daseins erwachen und die Lust zur Rechtfertigung des Lebens dienen: zuletzt und am nachdrücklichsten bei Friedrich Nietzsche:

— — „doch alle Lust will Ewigkeit —
— will tiefe, tiefe Ewigkeit!"[1])

So führt die bewusste Zwecksetzung den Menschen zunächst zu der Idee der Naturbefreiung, dann aber zu der Vorstellung der menschlichen Glückseligkeit, die von nun an das mächtigste Motiv, der eigentliche Zweck aller Betätigung werden soll. Wir sehen, wie tief dieser Hunger nach Glück im Menschen gegründet ist: er reicht genau so weit wie die Vorstellung seiner Ichheit, d. h. bis in die scheinbaren Wurzeln seines Wesens: „das Brahman ist Wonne".

[1]) In der Geschichte kann man ebenfalls deutlich verfolgen, wie eine gesteigerte Ichsucht eine übertriebene und unnatürliche Wollust zur Folge hat. Die rätselhafte Widernatürlichkeit der geschlechtlichen Genusssucht des XVIII. Jahrhunderts, des Zeitalters des Marquis de Sade, ist nur die durchaus notwendige Folge eines mangelnden Lebenszweckes, der über das Ich erhaben wäre. Wir werden auf den letzten Grund für die Verworfenheit der Aufklärung noch zu sprechen kommen.

DIE VERÄNDERTEN BEZIEHUNGEN ZUR NATUR

Aber nicht nur das Wesen des Menschen ist verwandelt, sondern auch sein Verhältnis zur Natur. Wenn vorher schon deshalb kein Gegensatz zwischen Menschlichem und Natürlichem vorhanden sein konnte, weil der Mensch ausschliesslich naturbestimmtes Wesen war, so muss auch diese glückliche Beziehung eine vollständige Änderung erfahren. Mit der ersten bewussten Vorstellung eines Zweckes ist der Mensch genötigt, nach dem Mittel zur Verwirklichung desselben zu suchen. Dieses Mittel ist für ihn die Natur mit Einschluss aller anderen menschlichen Individuen ausser dem seinigen. Das Korrelat des Menschen als Selbstzweck ist die Natur als Mittel. Dabei unterscheidet sich der zweckbewusste Mensch wiederum in mehrfacher Beziehung vom instinktgeleiteten Tiere. Wenn auch dieses die Natur als Mittel auszunutzen scheint, so geschieht es doch mit einem unendlich geringen Bruchteil derselben: desjenigen Teiles, der direkt oder indirekt zur Erhaltung des eigenen Daseins notwendig ist. Während das Tier zwar von der Natur und durch die Natur lebt, aber auch nur für die Natur, d. h. für die Idee seiner Gattung, leugnet der Mensch diesen letzten Zweck und setzt an dessen Stelle einen auf ihn selbst bezogenen alles umfassenden Utilitarismus. Zwar soll alles nur Mittel für den Menschen sein, aber dieser weigert sich, das Mittel für etwas ausser ihm Seiendes darzustellen.

So verliert die ganze Natur ihre Selbständigkeit und wird der Möglichkeit nach zu einem einzigen menschlichen Wert. Der Boden, der Wald, das Tier, das Wasser, das Feuer, die Naturkräfte werden in fortschreitender Weise nutzbar gemacht. Aber diese Verwertung der Natur kann nur wieder durch die Natur geschehen. Wenn diese in jedem Augenblick die in ihr vorhandenen Energiesummen verwandelt und ausgleicht, so bemächtigt sich der Mensch der Wirkungsweisen dieser Energien nur dadurch, dass er Energie in anderer Form gegen sie anwendet. Auf einem Konflikt und Widerstreit ausgleichsuchender Energien beruht der anorganische Naturprozess — aber auf dasselbe Prinzip ist auch die Stellung des Menschen zur Natur in diesem Zustand gegründet. Jede Gewalt und jede Energie, welche dieser der Natur entreisst, kann nur mit Aufwand einer gleich starken Kraftanwendung besiegt werden: der Mensch muss arbeiten, um sich die Natur mittelbar zu machen, und zwar arbeiten in dem streng mechanischen Sinne, welche die Physik diesem Worte unterlegt. Soll die Natur für den Menschen Mittel sein, will er über sie zweckmässig verfügen, so muss er ihre Kräfte umformen, was aber nur wieder durch Anwendung eigener Kraft möglich ist, deren letzter Anstoss ursprünglich vom Menschen selbst ausgehen muss. Von der primitivsten aller menschlichen Arbeitsleistungen: der Erzeugung des Feuers durch Verwandlung potentieller Energie in Wärme bis zu den Wunderwerken moderner Arbeitsübertragung durch die Elektrizität — das Wesen des Verhält-

nisses zur Natur ist das gleiche geblieben: es ist das der mechanischen Arbeit. Diese mechanische Arbeit ist das wichtigste Prinzip für den sich als Naturzweck ansehenden Menschen und bald entsteht mit ihrer Hilfe die menschliche Wirtschaft, der Landbau und die Industrie. Hier ist der Schwerpunkt aller Naturbefreiung.

Aber die menschlich-mechanische Arbeit zeigt ein Janusantlitz. Als unerlässliches Mittel zur Naturbefreiung zeigt sie denselben tödlichen Ernst wie die Natur selbst. Sie beruht auf einem realen Widerstreit gegen die Natur, der stetig ist. Wer je durch Industriegegenden gereist ist, wird sich eines lähmenden Grauens nicht haben erwehren können, auch wer das Leben des Bauern wirklich begriffen hat. Aber während dessen Dasein noch ein wenig verklärt wird durch die Unterbrechung des mechanischen Einerlei seiner Arbeit, fliesst das Dasein des Industriearbeiters in entsetzenerregender Eintönigkeit dahin, nur dem Mechanismus verfallen. Die menschliche Entartung des modernen Arbeiters und das verborgene Grauen der Gesellschaft vor ihm sind unwillkürlich Beweise genug, dass die rein mechanische Arbeit mit einem geheimen Unsegen verfolgt sein muss, dass sie in ihrer Ausschliesslichkeit dem Menschen etwas nicht Gemässes sei — was im Altertum sehr glücklich dadurch zum Ausdruck kam, dass der Vollbringer der mechanischen Arbeit Sklave war und diese der Freien für unwürdig erachtet wurde: eine Tatsache, die noch heute besteht — denn welcher F r e i e würde sich mit Willkür in eine Fabrik begeben?

Das instinktive Entsetzen des Menschen vor rein mechanischer Arbeit wird nun in der Tat gerechtfertigt durch die Einsicht, dass sie im Grunde wider die Natur ist. Und zwar hat diese Widernatürlichkeit einen doppelten Sinn. Indem sich der Mensch dem mechanischen Kampfe gegen die objektiv reale Natur hingibt, sinkt er gewissermassen unter die Stufe des organischen Lebens wieder herab. Zwar ist die mechanische Befreiungsarbeit durch die Motive des Geistes bedingt, aber das Fortschreiten der Naturbefreiung besteht ja gerade in der zunehmenden Trennung der geistigen Zwecke vom mechanischen Mittel, wodurch ein immer grösserer Teil der Gesamtheit rein mechanisch ihm gar nicht bewusste Zwecke zu erreichen suchen muss. Solange Mittel und Zweck, die Erfindung des Geistes und die mechanische Ausführung von dem gleichen Mensohen gehandhabt wurden, d. h. in frühester Zeit, konnte diese Art des Befreiungsprozesses die Höhe des Menschen nicht erniedrigen, sondern nur sein ganzes Wesen steigern. Sobald aber die Arbeitsteilung die menschliche Gesamtheit in geistige und mechanische Arbeiter schied, bedeutete die Verrichtung der letzteren Art eine gewaltsame Zurückwendung des Menschen unter die Naturstufe der organisierten Materie: eine Verkümmerung des Lebens im wörtlichen Sinne. Der mechanische Arbeiter muss gerade das unterdrücken, was ihn über die mechanische, unorganische Natur erheben sollte — und zwar deshalb, weil er die Natur überwinden will. Das ist der Grundwiderspruch des neuen Zustandes, der uns

überall offenbar wird. Der Kampf wider die Natur muss sein, das erheischt der menschliche Zweck der Naturbefreiung, aber unversehens wird er auch zum Kampfe gegen den Menschen selbst. Das alles ist fast wie eine Vergeltung der Natur. Der Mensch, der sie sich mittelbar machen wollte, muss sich folgerichtig ihrer mechanischen Gesetze bedienen, was im Verlauf der Historie vielfach zu seiner eigenen Mechanisierung geführt hat.

DAS WESEN DER CIVILISATION

Mit dieser fortschreitenden Mittelbarmachung der Naturgesamtheit haben wir eine neue Richtung erkannt, welche der Mensch eingeschlagen hat, und wozu sein Verlassen der Natur unwiderstehlich treiben musste: es ist die menschliche Civilisation, deren Wesen wir jetzt näher zu bestimmen haben.

Das erste charakteristische Merkmal aller Civilisation ist, nach dem eben Gesagten, ihre Widernatürlichkeit. Die ganze Natur ist ein System von unbewusst innewohnenden Zwecken, der Mensch ist das erste Geschöpf, welches einen bewussten Zweck erfindet. Da der Mensch ausser sich zunächst nichts wahrnimmt, dem er eine höhere Bedeutung einräumen könnte, muss dieser erste bewusste Zweck notwendig er selbst sein. Die Civilisation ist demnach in ihrem ersten Entstehen ein Verrat, ein Abfall von der gesamten Natur, von allen untermenschlichen Gesetzen: sie ist der Kampf des Bewusstseins gegen das Unbewusste. Unter dem Unbewussten soll hier

nichts anderes verstanden werden als die Gesamtheit aller naturimmanenten Zwecke, sofern sie ausserhalb des Bewusstseins der Naturindividuen liegen. Hierin liegt die Wahrheit aller derjenigen Ahnungen, welche die Civilisation als etwas Naturwidriges verurteilt haben. Alle Civilisation ist Kampf gegen das Unbewusste[1]). Alle Wesen lauschen den

[1]) „Der Mensch", sagt Schiller, „kann sich auf doppelte Weise entgegengesetzt sein: entweder als Wilder, wenn seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen, oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören." Der Mensch der Civilisation ist demnach der Barbar. Diese Barbarei nimmt notwendig in dem Masse zu, als der Mensch den Zusammenhang mit seinem „Gefühl", d. h. mit dem untrüglich sicheren Takte seines unbewussten Instinktes, verliert. Wer sich diese notwendige Einheit mit der mütterlichen Fürsorge des eigenen Unbewussten bis jetzt am längsten bewahrt hat, waren die Frauen, die auch hierin grösser und tiefer waren als der oberflächliche Verstand des Mannes. Indessen haben auch die Frauen in wachsender Anzahl den Bruch mit ihrem Wesen vollzogen, eine Erscheinung von unheimlicher, furchtbarer Vorbedeutung für die zukünftige Gestaltung unseres Daseins. Der gegenwärtige Emanzipationsprozess bedeutet grösstenteils nichts anderes als der endgültige Sieg der civilisatorischen Idee, die schrankenlose Verherrlichung des zum Prinzip erhobenen Egoismus. Nichts kann ergreifender den unermesslichen sittlichen Verfall versinnlichen, als diese Bewegung unter den Frauen. Haben die Männer seit dem Beginn des zweiten Drittels des XIX. Jahrhunderts die Initiative zu einem unaufhaltsamen Verfall in jeder Kundgebung sittlichen Lebens ergriffen, so gebührt am Ende des Jahrhunderts den Frauen die Anerkennung, die Führung dieser Entartung übernommen zu haben. Denn wer in unserer Gegenwart die Teilnahme an dieser zerrütteten Civilisation begehrt, an einer bis ins Mark verdorbenen Öffentlichkeit des Lebens, der macht sich zum Mitschuldigen an der hereinbrechenden Katastrophe — und

Eingebungen desselben, überall bestimmt es die Handlungen, das Leben und alle Betätigungsformen der Individuen, nur der Mensch wagt es, sich nicht nur seinen Geboten *zu* entziehen, sondern die Autonomie des Bewusstseins *zu* behaupten. Die Natur ist deshalb das Reich der Notwendigkeit, weil kein Geschöpf sich gegen dieses Unbewusste empört, weil hier in Wahrheit alle Geschehnisse vorausbestimmt sind. Hingegen ist die Civilisation in ihrem Umkreis die Heimat der Willkür, der Anarchie, denn alle *Z*wecke und Gesetze, welche dort dauernd ordnen und regeln, müssen hier erst erfunden werden.

Die *Z*wecke und Ziele dieser Willkür sind, wie auch in der Natur, praktischer Art. Der Mensch der Civilisation verhält sich ausschliesslioh praktisch — ein Verhalten, welches damit charakterisiert ist, dass es die Realität der Dinge als Mittel *zu* dem sich Verhaltenden bezieht. Dieses praktische Verhalten, sofern es noch in der Civilisation durch die bewusste Willkür des Menschen bedingt ist, begründet ein neues bezeichnendes Kriterium, welches den neuen menschlichen *Z*ustand von aller Natürlichkeit entfernt. Wenn wir von einigen bewussten Absichten des Sich-ernährens u. s. f. absehen, so ist, wie wir schon vorhin bemerkt haben, das ganze Dasein des instinktbegabten Tieres ausschliesslich

von dieser wesentlichen Mitschuld sind diese Frauen nicht freizusprechen. Ist es noch Niemanden unter Jenen, die hierfür kämpfen, eingefallen, wie tief unsittlich ihre Befreiung ist? Wahrlich, es wurde doch schon genug in der Freiheit Namen gesündigt.

dem ihm unbewussten Zweck der Gattung geweiht. Dieser einzige Zweck bestimmt mit ausschliessender Eindeutigkeit alle ihm notwendigen Mittel. Das Instinktwesen verhält sich daher nur insofern zu den Dingen, als es die Rücksicht auf die Gattungsidee erheischt, und auch dann nur auf eine einzige, eben diesem Zweck angemessene Art: d. h. der Instinkt ergreift, wie Hartmann dargelegt hat, nur dasjenige Mittel, welches das absolut Zweckmässigste ist — ohne Wahl, ohne langwierige und unsichere Versuche, unter dem unsichtbaren Zwang des Genius. Für diesen Instinkt gibt es infolgedessen auch keine Totalität von Dingen, zu welcher er sich verhalten müsste: er nimmt nur dasjenige wirklich wahr, d. h. er apperzipiert nur das, was als Mittel zu diesem Zwecke taugt; die ganze übrige Gesamtheit stört nicht die friedvolle Sicherheit seines Wesens. Aber dieses beschränkte Verhältnis zu den Dingen wird mit einem Male anders, wenn der Zweck ins Bewusstsein tritt, wenn die Wahl der Mittel nicht mehr Sache des Instinktes, sondern der bewussten Reflexion und Überlegung ist. Jetzt verändert die Natur der Dinge ihr Antlitz vollständig, sie verliert ihre Unschuld vor den Augen des Menschen: denn nun existiert in der ganzen Gesamtheit des wahrgenommenen Universums kein Ding, das nicht unmittelbar dem Zwecke einer zu steigernden Glückseligkeit dienlich sein könnte. Alles verwandelt sich zu einem möglichen Mittel, es gibt nichts, dessen sich der unersättliche Wille zur Civilisation nicht bemächtigen könnte, und der gierige

Glaube an die mögliche Eudämonie des Ichs hört nicht auf, nach brauchbaren Mitteln zur Erreichung seines Zieles umherzuspähen. Wie sich jenem Sohn des Dionysos in der antiken Sage alle Dinge in Gold verwandelt haben, so hier dem Menschen des bewussten Zwecks in Mittel. Es dauert nicht lange, bis der Mensch sich selbst mit einer neuen Totalität von Dingen umgeben hat: mit derjenigen seiner Mittel zur Civilisation. Eine schier unendliche Fülle von Beziehungen beginnt zu entstehen. Nicht nur die untermenschlichen Objektivationsstufen, nicht nur eine Menge selbst verfertigter Artefakte werden verbraucht, um das vorgestellte Ziel zu erreichen: der Mensch selbst sieht sich in dieses von ihm erzeugte System verstrickt, auch er verliert seine kaum errungene Befreiung von den Naturschranken wieder an Bedingungen und kausale Beziehungen, die ihn viel schmerzlicher fesseln als vorher die Natur. Denn jetzt ist es nicht mehr das blind unbewusste Fatum der Naturgesetzlichkeit, sondern der willkürliche menschliche Zweck, welcher den Menschen quält. Das praktische Verhalten, welches in dem Zustande der Unbewusstheit dem Naturwesen noch angemessen erschien, wird jetzt zu einem Fluch von unerhörter Grausamkeit, den Menschen von Mittel zu Mittel fortreissend, aus jedem erschaffenen und erfundenen Medium andere erzeugend, andere zur Notwendigkeit machend — ja, es bringt eine neue mechanische Ordnung der Dinge hervor, in deren Abhängigkeit sich der Mensch zum erstenmal bewusst wird, dass er sein Glück nicht nur nicht erreicht hat, sondern

einen Zustand erhöhter, vielfach gesteigerter Unfreiheit dagegen eintauschen musste. Hier dämmert die erschreckende Ahnung auf, dass das bewusste Motiv zur Civilisation eine einzige, ungeheure Illusion war, dass der bewusste Zweck eine grausame Täuschung des Schicksals, eine Mystifikation des Menschengeistes sei. Einen anderen Zweck als sich kann der Mensch nicht ersehen, sein Bewusstsein hat ihn betrogen und das praktische Verhalten stürzt ihn in eine chaotische Welt zu erschaffender Beziehungen, die alle natürliche Schöpfungskraft seiner Seele lähmt: das ungefähr ist der Zustand des civilisierten Menschen. Damit haben wir aber auch das Wesen der Civilisation gedeutet: praktisches Verhalten, durch den bewussten Zweck der Glückseligkeit bestimmt.

Aber wir werden uns einen Augenblick jene Tragik vergegenwärtigen, welche in diesem Falle des Menschen liegt. Es ist zweifellos, dass der Mensch im Zustande der reinen Natürlichkeit sein höchstes Glück der vollendeten Einheit mit den tiefen Gesetzen seines Daseins genoss, dass damals für eine kurze Weile kein anderer Schmerz ihn berühren durfte als der einer verhängten Notwendigkeit — gerade damals, wo er von dieser Glückseligkeit kein Bewusstsein haben konnte. Als das Glück aber wie eine lockende Verheissung vor seinen leidenschaftlichen Wünschen aufstieg, sein Bewusstsein bereit, mit allen Fibern zu geniessen, die gespannteste Tätigkeit nur zu willig, nichts anderes als eben dieses Glück zu verwirklichen, da musste ihm langsam bewusst werden,

dass jene einzige Möglichkeit seiner Eudämonie in eben jenem Augenblick erloschen war, als er begann, sich auf dieselbe zu besinnen, dass sein Glück nur so lange dauerte als seine bewusstlose Unfähigkeit, es zu geniessen.

Statt der positiven Glückseligkeit wird dem civilisierten Menschen nicht nur ein Zustand bloss negativen Befreitseins, sondern sogar eine neue Lage voll positiver Unlust gegeben. Der Mensch, welcher der vermeintlichen Unvernunft der Natur gegenüber gehofft hatte, das alles zu verbessern, wenn er erst einmal dazu gelänge, von der Natur frei zu sein, er muss jetzt einsehen, dass „alles gut ist, wie es aus den Händen des Schöpfers der Dinge hervorgeht und alles verdirbt unter den Händen des Menschen". Das bewusste Motiv, auf welchem letzten Endes alle civilisatorische Arbeit beruht, und welches die dem Menschen allein gegenwärtige Triebfeder darstellt, ist die Illusion, sofern es einen ganz entgegengesetzten Zustand erzeugt, als es versprochen hatte. Die Bedingtheit der Civilisation durch ein frisch entstandenes Beziehungssystem praktischer Verknüpfungen erweist sich mithin zuletzt als die notwendige Folge des bewussten Motivs, d. h. die Bedingtheit der Civilisation ist praktisches Verhalten als ein bedingtes durch die Illusion. Civilisation ist das praktische Verhalten nur insoweit, als es durch die Illusion bedingt ist, d. h. durch den Glauben an die mögliche Verwirklichung der Glückseligkeit, aus dem Grunde, weil eine andere, nicht täuschende Bestimmung erst einer anderen,

viel tieferen Erkenntnisart des Menschen entfliessen kann — einer Anschauung und Betrachtung der Dinge, welche ihm aus seinem gegenwärtigen Verhalten allein nie offenbar zu werden vermag. Der Mensch, der die Illusion überwinden will, muss auch die Civilisation erst überwunden haben und er kann diese nur verlassen, wenn er einen anderen *Zweck* entdeckt als den auf seine Ichheit bezogenen, d. h. auf seine individuelle Glückseligkeit hinweisenden. Aber gerade hierzu bedarf es einer Möglichkeit, über welche der civilisierte Mensch als solcher nie verfügt. Die Civilisation bietet mit anderen Worten dem Menschen keine Möglichkeit, aus ihr heraus sich selbst zu überwinden und einen Zustand herbeizuführen, der dem Menschen angemessen wäre. Die Civilisation wiederholt deswegen auch denselben Vorgang, zu welchem die Natur den Menschen gezwungen hatte: sie führt ihn zu einem Augenblick, wo er mit ihr allein nur den deutlichen Verfall gewahr wird, wo sie ihm selbst keine Rettung, weil keine Steigerung und Befreiung seines Wesen verheissen kann.

DIE RECHTFERTIGUNG DER CIVILISATION

Hiermit vermögen wir aber die höhere Notwendigkeit des civilisatorischen Verhaltens mit seiner täuschenden Motivation einzusehen. Die Civilisation ist notwendig gewesen, weil ihre Illusion die einzige Möglichkeit bot, den Menschen dem Gängelbande der Natur zu entreissen. Wenn sie den Menschen durch die Illusion seines Selbstzwecks vor die Er-

kenntnis einer ungeheuern Täuschung führt, so hat sie lange schon ihre Aufgabe gelöst: von der Natur ist er zu weit entfernt, als dass er bedingungslos zu ihr zurückkehren könnte — und das civilisatorische Verhalten ist ihm vergällt. Abermals muss er sich umsehen, abermals ist er genötigt, ein neues Verhalten ausfindig zu machen und mit allem Bedingtsein der Illusion ebenso zu brechen wir wir mit dem ehemaligen Bedingtsein durch die Natur. Nicht die Civilisation als solche war ein Irrtum, sondern nur der Glaube des Menschen, hierin seinen Zweck zu erfüllen. Es war die bewusste Motivation, die ihn täuschte, nicht aber jener immanente Trieb seines bewusstlosen Willens, den wir auch hier wieder hinter dem Dasein der Täuschungen gewahr werden als die wahre und eigentliche Ursache aller Veränderungen, gegenüber welcher alle Motive des Bewusstseins unwichtig und bedeutungslos erscheinen. Wir finden hinter allen Dingen eine zögernde Rechtfertigung, die manchmal über unser Bemühen zu lächeln scheint, hier zu verurteilen und dort zu entschuldigen. Die menschlichen Zwecke hat die Civilisation nicht erreicht, aber sie hat dennoch einer höheren Wahrheit gedient, indem sie den Menschen vor die Notwendigkeit einer neuen Selbstbestimmung stellt: zurück zur Natur kann er nicht, weil ihn hier die alte Naturbedingtheit umfinge[1]), von der ihn

[1]) Es scheint allerdings gewisse Völker zu geben, welche die mühselige Steigerung der civilisatorischen Arbeit vermeiden zu Gunsten eines dumpfen Naturbehagens, die sich lieber der Naturbedingtheit unterordnen, als gegen dieselbe anzukämpfen.

die Civilisation glücklich befreit hat — verharren unter der Motivation der Illusion kann er auch nicht, denn er hat sie in ihrer Unwahrheit durchschaut — — wo wird er sich hinwenden müssen? Das verlorene Glück der bewusstlosen Natürlichkeit ist längst verscherzt, das Bewusstsein treibt weiter und weiter, der Instinkt der Natur hat seine Rechte verloren, in das verlassene Paradies ist nicht nur keine Rückkehr möglich, sondern auch nicht mehr ersehnt — die Gegenwart ist die trostlose Einsicht in die Nichtigkeit der bewussten Motivation, die praktischen Beziehungen heften sich wie ein neues Nessushemd der Unfreiheit an die gebeugten Glieder des Menschen, eine neue Bedingtheit erzeugend und eine neue Freiheit erheischend — wohin streift das verzweifelte Auge des Menschen, um sich Rettung zu entdecken?

Aber ehe wir dieser Frage unsere Aufmerksamkeit

Heinrich Schurtz schreibt die Stagnation der Naturvölker, die jedem Entwickelungsimpuls spottet, einer glücklichen Anpassung zu (S. 75 des oben zitierten Werkes). Aber diese Erklärung scheint nicht ausreichend, wenn man daran denkt, dass wohl jedes Volk und jede Rasse den toten Punkt einer möglichst glücklichen Anpassung erreichen musste, weshalb sich dann die Frage erhebt, warum sich die eine hiermit zufrieden gibt, die andere nicht? Auch klimatische Bedingungen und Einflüsse können das Rätsel nicht lösen, wie schon Chamberlain angegeben hat. Aber vielleicht ist jene Stagnation eine Täuschung unserer Betrachtung, aus dem Überblicken so kurzer Zeitabschnitte folgend. Dass eine Evolution sogar hier statt gehabt haben muss, gibt auch Schurtz zu — wer kann aber beurteilen, ob diese absolut stillsteht? Hierin müssten uns ungleich längere Perioden zum Vergleiche zugänglich sein, als sie die Geschichte uns darbietet.

widmen, müssen wir noch einiger der wichtigsten Hilfsmittel des civilisierten Menschen gedenken, dazu dienlich, dem von ihm aufgestellten Zweck zur Verwirklichung zu verhelfen: es sind dies der Staat und das Wissen. Erst hierdurch gewinnt das flüchtige Bild des civilisierten Menschen einigermassen an Deutlichkeit, an derjenigen plastischen Bestimmtheit, die zu seiner Wiedererkenntnis im Dasein der Gegenwart einzig befähigen kann.

DER STAAT UND DIE CIVILISATION

Die objektiv gewordene Civilisation, gleichsam in einem Augenblick ihres Entstehungsprozesses erstarrt, ist der Staat. Er ist zunächst, so wie wir ihn vor uns sehen, nur das bewusst organisierte System von Mitteln, die möglichst gesteigerte Glücklichkeit und Lebensfähigkeit einer möglichst grossen Anzahl von Menschen zu verwirklichen. Alles staatliche Leben gründet sich auf einen unbewussten Gesellschaftsvertrag, d. h. auf einer gemeinsam erschaffenen Möglichkeit, ein erträgliches Gleichgewicht zwischen einer allgemeinen Eudämonie und der dadurch bedingten Einschränkung und Entsagung des Einzelnen zu erzeugen. Diese praktisch-nützliche Natur des Staates zu leugnen und seine sittliche Natur als eine ursprüngliche behaupten zu wollen, ist ebenso töricht, als vom Staate zu verlangen, er solle Kultur-Staat[1]) sein. Das Wesen des

[1]) Ich muss hier einem erst später zu erklärenden Sinn des „Kultur"-Begriffes vorgreifen, um die Stellung des Staates hin-

Staates ist zunächst ausschliesslich civilisatorisch, d. h. praktisch-eudämonistischer Natur, eine Tatsache, welche der in gewissem Sinne vollkommenste Staat mit bewunderungswürdiger Offenheit zugestanden hat: in der römischen Republik war die salus publica die oberste Göttin der gemeinsamen Volkheit. Wir können keine Rechtfertigung finden für die, welche dem Staat unermüdlich einen Vorwurf daraus machen, dass er nur das ist, was er folgerichtigerweise sein kann: die vollständig verwirklichte Civilisation, die durch ausschliesslich praktische Beziehungen geregelte Gesellschaftsordnung, zum Zwecke der gemeinsamen Wohlfahrt. Alles, was über diese praktischen Beziehungen hinausweist, kann niemals Sache des Staates sein, er

reichend zu beleuchten. Es genügt aber, dass unter Kultur hier eine höhere Beziehungsgesamtheit verstanden wird, als unter der Civilisation. Ich kann mich um so eher auf die Berechtigung dieser jetzt noch nicht begründeten Unterscheidung berufen, als Chamberlain in seinen „Grundlagen" weitere Kreise mit derselben vertraut gemacht hat — allerdings in etwas anderem Sinne, als wir dies zu tun gedenken. Die erste Unterscheidung zwischen Civilisation und Kultur stammt übrigens wahrscheinlich von W. v. Humboldt, wie uns Gobineau mitgeteilt hat („Versuch über die Ungleichheit u. s. w." S. XXXVII. I). Es sei schliesslich noch des Umstandes Erwähnung getan, dass die Kaiserin Elisabeth von Österreich, die an rein menschlicher Bedeutung die europäischen Fürstinnen ebenso überragte wie Marc Aurel die römischen Cäsaren — einen ganz ähnlichen Gedanken äusserte. Ihre Gedanken über diesen Gegenstand offenbaren eine tiefe Einsicht in die notwendige Trennung von Kultur und Civilisation und ein wunderbares Gefühl für das entscheidende Merkmal der Kultur. Vgl. die „Tagebuchblätter" des Constantin Christomanos S. 81/82.

ist nicht „nach dem Urbild der Ideenwelt geformt“ (wie Schelling meinte), weil alle ideell-geistigen Objektivationen auch den praktischen Beziehungen, wie wir noch sehen werden, entrückt sind.

Das Urteil unserer Gegenwart über den Staat ist in zweierlei Hinsicht getrübt: einesteils sieht man in dem Staat das letzte Ziel der menschheitlichen Entwickelung, eine Notwendigkeit, die alles zum Dasein zu bringen hätte, was der menschliche Geist aus sich hervortriebe — andernteils kann man sich an Geringschätzung des Staates niemals genug tun, eben weil er hinter diesen ihm einmal aufgezwungenen Pflichten soweit zurückbleibt. Die einen gehen ohne Rest im Staate auf, die anderen finden in ihm ein vielleicht nicht einmal notwendiges Übel. Aber beide sind sich darin gleich, dass sie eine wesentlich falsche Auffassung vom Staate besitzen. Alle Überschätzung und alle Verurteilung des Staates entspringt einem falschen Begriffe von ihm, als sei er zur Verwirklichung aller sittlichen und geistigen Funktionen berufen, auch aller derjenigen, welche sich nicht auf die praktischen Beziehungen der gemeinsamen Wohlfahrt erstrecken. Kein Wunder, wenn wir einen grossen Teil der gegenwärtigen Menschheit in ihren Beziehungen zum Staate ihr ganzes Menschentum erschöpfen sehen, wenn sie im kindischen Glauben an seine umfassende Totalität ihr ganzes Dasein dem Staate widmen, ohne ihr Wissen, langsam und mechanisch, alle Lebensäusserungen einer wahrhaften Menschlichkeit einbüssen und verarmt an jedem seelischen Wissen und an jedem geistigen Vermögen ihr Leben in vollständiger

Erschlaffung verschenken. Aber auch kein Wunder, wenn deren an innerlichen Triebkräften reichere Gegner in schrankenloser Staatsverachtung verharren und in ihm den geradezu prädestinierten Erbfeind aller rein menschlichen Entfaltung, alles dessen, was den Menschen zur Menschlichkeit berufen hat, erblicken zu müssen glauben.

Diese beiden Folgeerscheinungen einer irrtümlichen Staatsauffassung sind gleich verderblich: die erste verkümmert den unendlichen Reichtum ausserpraktischer Beziehungen und tötet die Seele, die andere untergräbt das achtungsvolle Ansehen einer notwendigen Ordnung, die als civilisatorische Schöpfung eine unumgängliche Bedingung aller höheren Möglichkeiten darstellt. Während der folgerichtige Staatsgedanke in den Staats-Sozialismus mündet, wie schon dessen Abstammung aus der Hegelschen Philosophie beweist (wenigstens was die deutsche Sozialdemokratie anlangt), muss jene zweite extreme Beurteilung einen gewissen Ästhetizismus erzeugen, der sich von der bestehenden Wirklichkeit in weltmüder und verdrossener Lässigkeit abwendet. Sobald der Staat dagegen als civilisatorisches Mittel erkannt wird, kann er weder unterschätzt noch in überschwenglicher Weise verherrlicht werden. Das erstere nicht, weil er als der vernunftvoll geordnete Organismus angesehen wird, der die Summe aller praktischen Beziehungen in sich zur Entwickelung gelangen lässt, um so die reale Stütze für alle späteren ausserpraktischen Betätigungsweisen zu sein — das andere nicht, weil er nicht selbst zur Entfaltung dieser übergeordneten

geistigen Möglichkeiten berufen ist, sondern sich seiner lediglich mittelbaren Bedeutung als der unerlässlichen Bedingung für ein Höheres bewusst bleiben muss. Jetzt erst wird es deutlich, dass der Staat keinen Anspruch auf die ungeteilte Hingabe seiner Bürger haben kann, dass er an sich gar nicht ausersehen sein darf, andere als rein praktische Beziehungen zu verwirklichen. Wenn ihm erst die Rechtfertigung für seine übertriebenen Ansprüche fehlt, wird er auch der Geringschätzung entgehen, indem der menschliche Geist erkennt, dass er seine höchsten geistigen Möglichkeiten irgend wo anders auseinandersetzen und entwickeln muss als im staatlichen Leben, wenn er nicht von vornherein auf dieselben verzichten will. Der Staat wird dem Menschengeist erst dann gefährlich, wo er in seine Rechte einzugreifen droht, d. h. da, wo er auch dessen ausserpraktische Interessen unter den Zwang seiner Autorität beugen will — aber er kann dies nur, wenn ihm dieser Geist eine Stellung einräumt, die ihn hierzu befähigt. Wundere man sich daher nicht, wenn heute der Staat die geistige Freiheit und Autonomie antastet: er vollbringt dies nicht aus sich, sondern aus der Machtvollkommenheit des falschen Geistes, der in ihm die ausnahmslose Gestaltwerdung aller humanen Möglichkeiten sieht. Unser Staatsleben frisst die Kraft unserer Rasse vollständig auf, weil der Geist unseres Volkes den Geist des Staates missverstanden hat. Von jeher hat der Deutsche geschwankt zwischen einer alles hingebenden Leidenschaft zum Staat und einer grenzenlosen Geringschätzung desselben. Wenn er sich nicht überwindet

zu einer massvollen und gerechten Beurteilung, so wird er sich an seiner Staatsgestaltung ebenso verbluten wie der Hellene — „gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist". Der Staat ist seinem Wesen nach Civilisation, verwirklichtes und Dasein gewordenes praktisches Verhalten — wollt ihr Staat sein, ausschliesslich, so seid ihr Civilisierte, oder, um mit Schiller zu reden: Barbaren, aber keine sich selbst verwirklichende Menschen, — wollt ihr dieses sein, so nehmt den Staat in euch auf, ohne euch in ihm aufzugeben! Eine Rasse, die ihre ganze Pflege des geistigen Lebens dem Staate übergeben hat, ist keiner geistigen Entfaltung wert, denn solange ist sie ausschliesslich bestimmt durch die Rücksicht auf die salus publica, auf die gemeinsame Wohlfahrt. Soll aber der Staat jemals auf eine andere Grundlage gestellt werden, als die einer praktischen Eudämonie — was früher oder später einmal zur Notwendigkeit werden wird —, so ist dies nur möglich, wenn der befreite menschliche Geist ihn seiner höheren Erkenntnis nachzieht — aber nicht, indem er diese jenem von Anfang an unterordnet. Dem Staat gehört nichts zu als die ordnende Gewalt der praktisch-civilisatorischen Beziehungen — alles andere ist Sache der gemeinsamen Menschheit, der Nation (im Sinne P. de Lagardes), einer Vereinigung, die aller praktischen Obliegenheiten enthoben sein muss[1]).

[1]) Erinnern wir uns auch hier der Schillerschen „Briefe über die ästh. Erz. etc.", deren unvergleichlich erzieherischen Wert ich immer wieder betonen, ja, einem Jeden ans Herz legen möchte: „Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der

Erst im Hinblick auf dieses überstaatliche Ziel kann die ursprüngliche Auffassung der staatlichen Grundlagen und der staatlichen Zwecke gereinigt werden von allen Zielen bürgerlicher Wohlfahrt und gemeinsamen Behagens, erst dann mag die praktische Mittelbarkeit des Staates ihre höhere Rechtfertigung finden durch die Behauptung eines sittlichen Zweckes, dem sich auch der Staat notwendig unterzuordnen habe. Ein Bedürfnis, das staatliche Leben mit seinem politischen Mechanismus der Selbsterhaltung auf tiefere Grundlagen zu stellen, scheint jetzt eben wach zu werden in dem überall erkennbaren Wunsch, die Sittlichkeit mit den Zwecken der salus publica zu versöhnen. Es ist Tatsache, dass wir heute die Ungerechtigkeit einer staatlichen Handlung, einer politischen Notwendigkeit bitter empfinden und uns vor uns selbst nach einer Rechtfertigung umsehen. Vielleicht liegt hier ein Grund vor zu glauben, dass unser

Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt." Auch für Schiller beginnt die Erfüllung der Menschlichkeit mithin erst da, wo die praktischen Beziehungen ihre Rechte eingebüsst haben, d. h. erst da, wo der Staat den Menschen nicht mehr gefangen nimmt. Der Staat, der den Menschen naturgemäss vom Spiel entfernt halten muss, erweist sich daher auch hier in dem Masse schädlich, als er dem Menschen die Rechte der freien Auseinanderfaltung seines Geistes im Spiele verkümmert, als er mehr sein will, wie die praktische Voraussetzung zu dieser Freiheit. Übrigens äussert eine ganz ähnliche Auffassung der Staats-Bedeutung Paul de Lagarde, der den Staat ganz entschieden unter die Nation gestellt wissen will, zu deren geistigem Leben er eine mittelbare Bedingung sein soll. Vgl. „Deutsche Schriften" S. 326.

Denken über Politik und Staat sich zu regenerieren beginnt, wozu allerdings weitere und bedeutendere sittliche Begriffe notwendig sein werden, als sie uns die Moral irgend einer historischen Religion überliefert. Vor allen Dingen muss aber der Staat selbst aufhören, Selbstzweck für seine Bewohner sein zu wollen, denn solange seine durchaus reale praktische Bedeutung als ein solcher verstanden wird, kann von einer sittlichen Rechtfertigung schlechterdings keine Rede sein, deren höchste Wahrheit eben darin beruht, dass sie ihren absoluten Zweck immer weiter von dem Dasein des Menschen entfernt und nicht in ihm sucht. Die sittliche Wiedergeburt wird demnach hier wie überall beginnen müssen mit der Einsicht in eine blosse Mittelbarkeit, wo ein früheres Denken noch absolute Selbstzwecklichkeit vermuten konnte.

DAS „WISSEN“

Aber die Civilisation benötigt ausser dem Staate noch eines anderen wichtigen Mittels, um sich selbst zu verwirklichen. Die civilisatorische Entwickelung mit ihrer zunehmenden Fülle an einer schier unübersehbaren Mannigfaltigkeit von ineinander greifenden Mitteln, Zwecken und Beziehungen, mit ihrer unendlichen Entfaltungsmöglichkeit, welche die Nutzbarmachung aller Dinge zum Ziele hat — dieser Prozess erheischt es als Notwendigkeit, sich ein geordnetes Schema über die Erscheinungsformen der Dinge und über sie selbst zu beschaffen. Die methodische Anfertigung dieses zurechtweisenden Schemas ist das

Wissen, welches wir besonders von der Wissenschaft zu unterscheiden haben werden. Das Wissen als bloss methodisch geordnete und systematisierte Kunde oder Beschreibung ist ein notwendiges praktisches Mittel für die Civilisation und darf auf eine höhere Bedeutung in den menschlichen Entäusserungsformen durchaus keinen Anspruch erheben. Hierin kann uns die wissenschaftliche, d. h. rein theoretische Form, welche sich das Wissen *zu* geben wusste, nicht beirren. Denn alles beschreibende Aufzählen natürlicher Tatsachen und Geschehnisse, alle Sichtung und Schematisierung der erscheinenden Lebensformen nach mehr oder minder willkürlichen Normen und Gesichtspunkten besitzt in sich gar keinen Wert. Entweder ist das Wissen lediglich eine Vorstufe für die eigentliche Wissenschaft, etwa wie die Naturkunde zur Biologie, Physiologie u. a. oder es erfüllt seinen *Zweck* erst in einer unmittelbaren Beziehung zur Praxis, wie die beschreibende Erdkunde in ihrer Anwendung für die geographische Forschung. Beide Male beruht der Wert des Wissens in seinem Korrelat, auf welches es bezogen ist, und nicht in ihm selbst. Beide Male erweist es sich als ein Mittel, welches in sich wertlos ist und eine gewisse Bedeutung erst durch einen ausser ihm liegenden *Zweck* erhält.

Das Wissen ist eine ebenso quantitative Unendlichkeit, eine schlechte Unendlichkeit, wie Hegel sagt, wie die Naturgesamtheit auch; es ist kein in sich abgeschlossener Organismus, sondern ein Mechanismus, der immer nur *zufällig*, durch äussere Verhältnisse bestimmt, abgeschlossen erscheint. Wenn

das Wissen zunächst den Vorteil zu gewähren scheint, dass sich der Mensch in der berückenden Mannigfaltigkeit der Dinge zurechtfinde, so ist es letzten Endes doch nur wieder ein Mittel für ihn, sich von neuem in die gestaltlose Vielheit zu verlieren. Auch das Wissen treibt den Menschen wie die Natur rastlos von einer Erscheinung zur andern fort und bekundet damit am ehesten, dass es in sich keine wesentliche Erkenntnis zu bieten hat, dass es schlechthin ohne unmittelbare Beziehung zum menschlichen Erkennen ist. Alles Wissen sagt dem Menschen nur, wie ihm die Dinge erscheinen — aber selbst in seiner ungeheuern Gesamtheit gibt es noch nicht den geringsten Aufschluss darüber, was die Dinge sind. Mit den Erscheinungen gibt sich aber nur der die praktischen Beziehungen organisierende Menschengeist zufrieden — niemals der erkennende, nach Erkennen verlangende. Eine Menschheit, die beim Wissen stehen bleibt, wie der Chinese und so oft der Deutsche, beweist, dass ihr nicht um Erkenntnis, sondern um schlaue Verwertung erlisteter Tatsachen zu tun ist.

Zu dieser ausschliesslich civilisatorischen Bedeutung sinkt auch die Wissenschaft da wieder herab, wo sie zur angewandten wird, d. h. zur Technik.

DAS RECHT UND DIE CIVILISATION

„Es ist zu erwarten, dass schon das erste Entstehen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, sondern einem Naturzwang überlassen war, der durch die allgemein ausgeübte Gewalttätigkeit herbei-

geführt, die Menschen getrieben hat, eine solche Ordnung .... entstehen zu lassen" („System des transcendentalen Idealismus" S. 408). Mit diesen Worten gibt Schelling eine drastische Anschauung von den Ursprüngen jeder rechtlichen Ordnung. Diese ist zunächst nur als das notwendige Mittel zu begreifen, die mit der Civilisation erweckten Individualinstinkte in jenen beständigen Gleichgewichtszustand einzudämmen, der zur Gestaltung des civilisatorischen Gedankens unerlässlich ist. Auch in Ansehung des Rechts tritt an den Menschen die Anforderung heran, die unbewussten Naturgesetze, welche den Bestand der einzelnen Gattung durch eine zweckvolle Bemeisterung der individuellen Willkür zu verbürgen wussten, zu ersetzen durch die Normen der bewussten Vernunft — auch hier war die Übernahme dieser bewussten Ordnung vielmehr ein Gebot des Zwanges als eine Kundgebung der menschlichen Freiheit. Das Recht als Ordnung entspricht im menschlichen Bewusstsein daher zuerst einem notwendigen Mittel, von dessen Verwirklichung alle weitere Entwickelung der Civilisation als abhängig empfunden wird. Der civilisatorische Trieb einer praktischen Glückseligkeit, der im Verlauf seiner Entfaltung selbst wieder zu einem Instinkt des Menschen wird, birgt in sich im höchsten Grade die Möglichkeit der Anarchie, da er auf dem gesteigerten Selbstbewusstsein der einzelnen Persönlichkeit beruht. Würde dieser Trieb keine andere Schranke gewahr als diejenige, welche in der Summe aller anderen inhaltlich ähnlich bestimmten Willenstendenzen besteht, so könnte er niemals positiv die

Entstehung einer gesellschaftlichen Civilisation verursachen, sondern nur ein wirres Durcheinander entfesselter Individualinstinkte — einen Zustand, den am treffendsten die italienische Renaissance versinnlicht.

Dass sich somit der civilisatorische Wille des Menschen zu einem lebensfähigen Organismus auswächst, dessen Struktur bestimmt ist durch den Staat, wird allein dem Dasein der Rechtsordnung verdankt, der gemeinsamen Idee des Rechtes. Danach könnte man leicht überzeugt sein, als sei auch das Recht — wie der Staat und das Wissen — nichts anderes als ein Mittel, dazu dienlich, der Civilisation zum Dasein zu verhelfen. Aber wenn auch nicht zu leugnen ist, dass die Rechtsordnung in ihrer ersten Entstehung keinen anderen Zweck verfolgen kann als diesen, so schliesst doch diese Bestimmung eine viel tiefere nicht aus. Die Rechtsordnung ist allerdings dazu berufen, die überspannten Individualtriebe zu bändigen und sie der gemeinsamen Lebensgestaltung einzufügen. Aber indem das Recht als anerkannte Ordnung seine alle umfassende Verbindlichkeit geltend macht, indem sich der Einzelne der allgemeinen Rechtsidee beugt, wird gleichzeitig der Inhalt dieser rechtlichen Bestimmung als ein solcher anerkannt, der über die Instinkte und Triebe erhaben ist, welchen die Civilisation ihr Dasein verdankt. Gerade weil die Civilisation erst durch das Recht entwickelt werden kann, indem die Gesamtheit der Individuen dem Rechtsgedanken eine schrankenlos gültige Verbindlichkeit zugesteht, offenbart sich das Recht als die bestimmende Idee und der Gedanke

der Gerechtigkeit als den über die Glückseligkeit des Einzelnen triumphierenden.

Das Bewusstsein der Menschen muss sich für eine Zeitlang der Täuschung hingeben, als sei das Recht lediglich ein Regulativ der civilisatorischen oder staatlichen Ordnung — ohne zu bedenken, dass dasjenige, was im Staate Ordnung heisst, schon dem Rechte zufällt, d. h. ihm sein Dasein verdankt. Das Recht verlangt zum erstenmal, dem Menschen noch unbewusst, das Opfer der eigenen Eudämonie, welche wir als letztes Bewusstseinsziel aller Civilisation erkannt haben, und das Recht gibt sich hiermit als der höhere Zweck kund, dem sich der Mensch willig unterordnet. Dadurch, dass der Mensch das Recht über sich anerkennt, dass er es zu einer unbedingt zu achtenden Ordnung erhebt, bekennt er, dass ihm über die Eudämonie die Rechtsidee erhaben ist — dass das Recht nicht um der Civilisation und des Staates willen da ist, sondern der Staat und die Civilisation für das Recht bestehen. Der Mensch, der sich des Rechtes bediente, um den Staat zu ermöglichen, gelangt langsam dazu, den Staat als das Gestalt gewordene Recht anzuschauen. Das Recht, das erstmals verwirklicht ward, weil es dem Staate unentbehrlich war, kann sich nicht durchsetzen, ohne den Staat in seinem innersten Wesen neu zu schaffen und zu regenerieren. Der Staat, der den zarten Organismus des nationalen Rechtsbewusstseins ausreifen lässt, ohne mit täppischer und roher Willkür in diesen geheiligten Prozess einzugreifen, erfährt selbst die innerste Umwandlung, wie jeder lebendige Organismus,

der mit einem anderen schwanger geht. Es ist die erhabenste Aufgabe des Staates, das Recht, ursprünglich eine notwendige Konstitution zu seiner eigenen Möglichkeit, sich so entfalten zu lassen, dass es ihn selbst von Grund aus erneuert. Die Entwickelung des Rechts ist somit ein einziger Befreiungsprozess von seinem Abhängigkeitsverhältnis vom Staate. Ehemals durch ihn gerechtfertigt, sagt sich das ausgereifte Recht von den fundamentalen Grundlagen des Staates los, um diesen auf einer neuen, versittlichten Basis abermals erstehen zu lassen, wie ein Baum, der nährenden Erde entsprossen und in sie seine Wurzeln versenkend, mit seinem später entfalteten Wipfel den heimatlichen Boden beschattet und ihn neu befruchtet mit seinem trächtigen Samen. Wo der Staat daher darauf verharrt, das Recht als sein Mittel anzusehen, ist entweder dieses noch nicht entwickelt, oder jener schon verfault[1]. Im Recht allein ist die Möglichkeit gegeben, den Staat in sich selber wiederzugebären, d. h. ihn auf eine andere Grundlage als die eudämonistische zu stellen.

[1] Wie das Recht da unbedingt zum Verderben des Staates gedeihen muss, wo es zum technischen Hilfsmittel für denselben entwertet wird, hat Wilibald Hentschel überzeugend nachgewiesen in seinem „Varuna", im letzten Kapitel des I. Bandes, „das römische Imperium". Gerade das römische Recht ist zum Mittel der gemeinsamen Eudämonie geworden, weshalb es seine zerstörende Tendenz überall da entwickeln muss, wo es so willig aufgenommen wird wie in Deutschland. Hierüber findet der Leser in demselben Werke ein ergreifendes Kapitel, in welchem der deutsche Industriestaat als das Produkt eines semitisierten Rechtsbewusstseins dargestellt wird. Vgl. Band II. S. 337 ff.

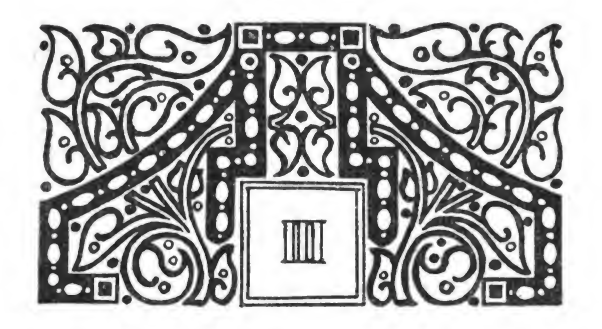
Nicht das Recht darf zum Staatsrecht werden, sondern der Staat muss Rechtsstaat sein.

So ist die Idee des Rechts die erste, die sich in ihrer wahren Bedeutung aus dem civilisatorischen Willen nicht mehr ableiten lässt, weil ihr Inhalt nicht mehr das praktische Glück, die Eudämonie, sondern die Gerechtigkeit ausmacht. Das menschliche Bewusstsein hatte zu seinem Motiv die Eudämonie erkoren, aber indem diese den Menschen sofort der Anarchie zufallen lässt, wenn er sich nicht selbst beschränkt durch das Recht, erweist sich dieses als der höhere Zweck, der ohne des Menschen bewusstem Zutun aus jener ersteht. Wo einmal das Recht, d. h. seine ihm zu Grunde liegende Idee der Gerechtigkeit, zur meisternden Ordnung geworden ist, zu einem Organ der staatlichen Regeneration, bricht es der Civilisation selbst die drohende Spitze ab, indem es den Menschen begreifen lässt, dass die vereinigende und aufbauende Idee seiner schöpferischen Gestaltungskraft nicht die Glückseligkeit — oder der willkürliche Instinkt des Einzelnen ist, sondern die Überzeugung von einer übermenschlichen Ordnung, die im Menschen zum Ausdruck gelangt. Das Recht will nicht mehr das Glück des Menschen, sondern die verwirklichte Gerechtigkeit, die nach Massgabe der Leistungsfähigkeit jedes Standes errichtete Ordnung — woraus schon hervorgeht, dass das Recht nicht abstrakte Gleichheit, sondern nach Ständen und Klassen unterschiedene Gegliedertheit fordert nach dem heiligen Grundsatz der Gerechtigkeit, wonach Jedem das Seine gebührt — der aller-

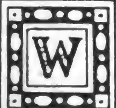
dings gegenwärtig so missgedeutet wird, als ob er Jedem das Gleiche verhiesse.

Die Idee der Gerechtigkeit gibt dem Menschen zum erstenmal wieder, seitdem er die Natur verlassen hat, ein Gesetz, das über ihn selbst hinaus weist. In einem höheren Sinne nähert er sich wieder der zurückliegenden Natürlichkeit, indem auch er wieder seine Willkür vor einem der grossen Daseinsgesetze beugt. Langsam beginnt er zu begreifen, dass auch er zum Dienen berufen sei, dass der Zweck seines Daseins nicht er selber, sondern ein über ihm Seiendes ist, dessen geheimnisvolle Schwebungen er über sich erzittern fühlt und dem er sich demütig hingibt als einer neuen, fruchtbaren Bestimmung seines Lebens. Der Mensch, der im Rechte die neue Norm auffindet, welche von nun an seine Beziehungen bestimmen soll: die Gerechtigkeit, hat im Grunde auch mit der Civilisation gebrochen. Soll er sich aber in Zukunft ganz der Verwirklichung des gerechten Staates widmen, soll er wirklich sein Dasein in all seinen Beziehungen gemäss dem aufgefundenen Gesetze läutern, so bedarf er eines immer wieder zu stärkenden Glaubens, einer ewigen Überzeugung an einen objektiven Geist. Damit hat der Mensch einen anderen Weg eingeschlagen, eine Richtung, die wir von jetzt an nicht mehr verlassen wollen und die in ihren wichtigsten Stadien zu verfolgen unsere nächste Beschäftigung sein soll.





DIE ÜBERWINDUNG DER CIVILISATION



IR HABEN DEN MENSCHEN IN DEM AUGENBLICK DER VERWIRKLICHTEN CIVILISATION VERLASSEN, ALS ER SICH DES ILLUSORISCHEN UND UNWÜRDIGEN SEINES ZUstandes bewusst zu werden begann. Unfähig, die Dinge anders als unter dem Gesichtswinkel ihrer möglichen Nutzbarkeit anzusehen, konnte der Mensch niemals dazu gelangen, das Wesen der Dinge, noch seiner selbst, noch ausserpraktische Beziehungen zwischen beiden Teilen zu erkennen. Solange der Wille des Menschen die Dinge begehrte, stand er ihnen innerlich nicht frei gegenüber, solange konnten sich ihm die Dinge nie offenbaren, nie durch ihre innewohnende Wesenheit auf ihn wirken. Die erste Bedingung, der Civilisation wahrhaft zu entgehen, muss mithin der Bruch mit dem praktischen Ver-

halten sein, die Herstellung eines Verhältnisses, welches wohl eine innere Beziehung der Dinge zu dem Menschen zulässt, aber nicht durch die praktische Begehrlichkeit des menschlichen Willens zerstört und getrübt wird. Der Bruch mit der Civilisation ist der Bruch mit dem praktischen Verhalten, und der erste Schritt, der über die Civilisation hinaus gewagt wird, bedeutet die Verneinung desjenigen Zustandes, der zu seiner Zeit den Menschen der Natur entfremdet und ihn zur Civilisation befähigt hatte: die Beziehung zur Natur als zu einem praktischen Mittel. Wir hatten gesehen, dass das Wesen der Civilisation auf der Selbstzwecksetzung des Menschen beruhte, deren entsprechendes Korrelat die praktische Mittelbarmachung der Natur war. Will der Mensch den verhängnisvollen Folgen dieses Schrittes entgehen, so muss er notwendig zuerst die Wiedereinsetzung der Natur in ihre ehemaligen Rechte vollbringen, d. h. dieselbe wiederum als Selbstzweck zu würdigen lernen.

Der Mensch der Civilisation vermochte dem reinen Dasein der Dinge, welches von allen realen Äusserungsweisen abgezogen ist und gleichsam beziehungslos in sich verharrt, keine Aufmerksamkeit entgegen zu bringen. Jedes Ding war gerade nur insoweit dagewesen, als es eine praktische Bezogenheit zu den menschlichen Zwecken ermöglichte, und abgesehen von dieser Brauchbarkeit besass es kein Dasein für ihn. Nicht das Ding, sofern es war, nicht ein wesenhaftes Dasein als ein ruhevoll in sich berechtigtes, durch sich selbst entschuldigtes Leben war von Bedeutung, sondern

nur eine seiner physischen Eigenschaften, welche dem Menschen zu irgend einem Behufe nützlich erschien. Die erste positive Aufforderung zu einem neuen, geläuterten Verhalten wird daher das Zugeständnis eines in sich beruhenden Wertes der Dinge voraussetzen, die Anerkennung ihrer eigenen Selbständigkeit und Zweckmässigkeit. Erst wo der Mensch das Dasein der Dinge als ein ruhiges Spiel sich entfalten lässt, „da die Kräfte miteinander spielen und sich in ihrem Liebesspiel und Ringen also selber offenbaren, finden und empfinden“, wo er somit ihr Mittelbarkeitsverhältnis wieder auflöst, — erst da ist die Möglichkeit eines neu entstehenden Verhältnisses zur Welt gegeben. Der Mensch war in den Zustand der Civilisation getreten, indem er den Dingen ihre eigene Zweckmässigkeit entriss — es ist billig, dass er mit der Zurückgabe derselben sich und die Dinge wieder reinige und hierdurch die Civilisation wahrhaft überwinde.

DAS ÄSTHETISCHE VERHALTEN

Aber diese Selbstzwecksetzung der Dinge ist nicht mehr als eine negative Bedingung für das Entstehen eines veränderten Verhaltens. Indem der Mensch den Dingen die eigene Selbständigkeit zuerkennt, bricht er wohl alle die ehemaligen Nützlichkeitsbeziehungen ab — aber zunächst ohne neue an deren Stelle zu setzen. Der Mensch soll sich indessen nicht gleichgültig und leidenschaftslos zu seiner natürlichen Umgebung verhalten, es soll kein „interesse-

loses Wohlgefallen" sein — dieser Widerspruch in sich selbst — welches er den Dingen widmet, sondern eine liebevolle Zuneigung zu ihrem Dasein, ein spannendes Interesse an ihrem in sich beschlossenen Wesen und Leben. Hier wird, der durchaus sinnlichen Natur des ursprünglichen Menschen angemessen, die rein sinnliche Seite der Dinge zuerst zu ihm sprechen. Aber wenn der Mensch die Sinnlichkeit der Dinge loslöst von all ihren realen Beziehungen zu ihm, vollzieht er unbewusst eine Abstraktion, deren nachhaltige Bedeutung er selbst erst viel später erkennen mag. Denn alle sinnlichen Qualitäten sind rein subjektiv, wie die Erkenntnistheorie seit Cartesius immer unwidersprechlicher erkannt hat, und die Dinge in ihrer reinen Sinnlichkeit sind nicht mehr als die subjektiven Bilder im Menschen — es ist nicht mehr das Ding als reale Ursache der wechselnden Beziehungen, zu welchem sich der Mensch verhält, sondern die Erscheinung, nicht mehr die Wirklichkeit, sondern der Schein. Wer sich der Betrachtung der sinnlichen Natur der Dinge mit ausschliessendem Interesse hingibt, bezieht sich nicht mehr zu ihrer objektiven Realität, zu dem Etwas, was die Dinge bewegt und sie aufeinander und auf den Menschen wirken lässt, sondern zu deren Bewusstseinsbild, der als subjektiver Schein jene Realität vertritt. Es ist jetzt nicht mehr die Frage, wie sich die Dinge verhalten, sondern nur noch, welche Vorstellungen sie im Menschen auslösen und welche sinnlichen Eindrücke sie in ihm bewirken.

Indessen würde auch dieser sinnliche Schein in

seiner Abgelöstheit von der wirkenden Realität noch keine tiefere Neigung erwecken und jenen starken Willen erregen, der sich ausschliesslich der reinen Betrachtung hinzugeben begehrt, wenn er nicht eine geheime Verbindung ermittelte mit einem dem Menschen und dem Schein in gleicher Weise wesenhaft Identischen, wenn, durch die sinnliche Form des Scheins gebrochen, nicht eine ähnliche Beschaffenheit spräche, als wie sie auch im Kern des Menschen verborgen ist. Wir wissen ja längst, dass jede ausserpraktische Beziehung zwischen dem Menschen und den Dingen nur entstehen kann durch eine gefühlsmässige Ahnung oder eine begriffliche Erkenntnis einer grundliegenden Gleichheit ihres beiderseitigen Wesens, ohne welche eine Affektion von seiten des Menschen gar nicht zu denken wäre. Wenn wir daher verlangen, dass der Mensch wahrhaft beschäftigt und erregt werde durch das sinnliche Dasein des reinen Scheins, so sprechen wir gleichzeitig die Existenz einer beiden innewohnenden Gleichheit und Einerleiheit aus, auf Grund derer die neuen Beziehungen geknüpft werden können. Soll dieser Schein ein mehr als oberflächliches und nur sinnliches Behagen im Menschen hervorrufen, soll er sich an den Menschen mit seiner ganzen inhaltlichen Gesamtheit wenden, so muss er auch mit derselben Inhaltlichkeit erfüllt sein, wie der Mensch selber: d. h. er muss logisch bestimmter, mit gesetzmässiger Konkretheit durchwirkter sein. Wollen wir das Phänomen begreifen, von dem wir ausgehen: die Gefangennahme des vollständigen Menschen durch den sinnlichen Schein der Dinge, so darf

dieser keine inhaltslose, leere Sinnlichkeit sein, sondern er muss von eben derselben konkreten Vernünftigkeit und Gesetzlichkeit sein, wie sie das Wesen des Menschen in all seinen mannigfachen Funktionen durchzieht. So erst wird uns das Geheimnis des neuen Wohlgefallens offenbar: die Gemeinschaftlichkeit der logischen Beziehungen ist das identische Glied der Vermittelung, auf Grund dessen überhaupt ein tieferes Verhältnis angebahnt werden kann. Jetzt erst ist ein wirklich neues Verhalten entstanden, und nicht nur ein passives Erleiden: es ist das ästhetische, d. h. die durch den Sinnenschein vermittelte Ahnung der identischen Logicität.

REALITÄT UND WESEN IM ÄSTHETISCHEN SCHEIN

Wenn der Mensch sich zum erstenmal die Schönheit der Dinge zum Bewusstsein bringt, bezieht er sich nicht mehr zur Realität derselben, sondern zu ihrem Wesen. Allerdings besteht die Erkenntnis dieses Wesens nicht in der begrifflichen Heraussetzung, sondern sie ist ein gefühlsmässiges Geniessen, bei welchem die logischen Beziehungen selbst unter der Schwelle des Bewusstseins verharren und nur ihr Dasein als vorhanden empfunden wird. Wir können hier nicht umhin, auf ein wunderbares Begebnis von sehr tiefer Bedeutung aufmerksam zu machen: dass nämlich der Mensch erst dann das Wesen der Dinge ahnt, wenn er von ihrer Realität absieht. Es scheint uns fast eine heimliche Gerechtigkeit zu sein, die

Mensch und Welt austauschen, wenn diese sich selbst zu erschliessen beginnt, nachdem jener aufgehört hat, sie als praktisches Mittel für seine Zwecke anzusehen. Die Tatsache, dass der Schein das Wesen verkündige, während die Realität nichts von ihm wissen lasse, ist befremdend und fast wunderbar. Aber solange der Mensch sich praktisch zur Realität verhielt, konnte er nur denjenigen dinglichen Formen seine Aufmerksamkeit schenken, welche eine Beziehung zu ihm und zu seinem individuellen Zweck ermöglichten. Gerade dadurch konnte er niemals unbefangen auf das in sich gegründete, selbständige Wesen eingehen, welches immer eine Befreiung von dem Nützlichkeitstriebe fordert. Der Holzfäller wird den Baum nur prüfen, um nach dessen Stärke und Widerstandskraft seine Vorbereitungen zum Fällen zu bemessen, der Tischler nur, sofern er geeignet ist, dauerhafte Gebrauchsgegenstände daraus zu fertigen, der Botaniker nur, sofern er an ihm Merkmale entdeckt, welche seine bestimmte Rubrizierung begünstigen und rechtfertigen. Aber keiner unter diesen wird das Wesen dieses Baumes begriffen haben, weil jeder unmittelbar nur das von ihm wahrnimmt, was ihm dienlich scheint. Alle realen Beziehungen sind notwendig einseitig, weil sie bestimmt sind vom individuellen Zweck und Nutzen. Im Gegensatze hierzu gibt die sinnliche Erscheinung die harmonische Totalität aller in dem Dinge herrschenden Beziehungen, ohne eine zu verschweigen und zu unterdrücken um eines momentanen Zweckes willen. Wer sich dieses ganz deutlich machen möchte, vergleiche den Erkenntnis-

grad des Holzfällers, Tischlers und Botanikers mit seinen eigenen Empfindungen, die ihn überkommen, wenn er sich etwa still in das Anschauen einer eben blühenden Kastanie vertieft, wenn er sich die nahezu geometrisch reinen Formen dieses riesigen blühenden Blumenstrausses in seiner prangenden Üppigkeit zum Bewusstsein bringt! Wir finden hier eine der tiefsinnigsten Erkenntnisse der Metaphysik bestätigt: die Realität fügt dem Wesen der Dinge nichts hinzu, wenn wir unter diesem die inhaltliche Logizität verstehen. Das Phänomen der Schönheit, der sich im Schein offenbarenden Wesenheit ist genügend, um die letzten Aufschlüsse über die Realität zu geben: denn es beruht allein auf der Tatsache, dass die Realität nichts Wesentliches, nichts inhaltlich zu bestimmendes, Logisches ist — eine Erkenntnis, die schon Kant ausgesprochen hatte, die aber von Hartmann zu einem Grundsatz seiner Metaphysik erhoben wurde[1]. Wie könnte der Schein der Dinge schön sein, wenn die Realität ihr Wesen wäre?

[1] Vgl. „E. v. Hartmanns phil. System i. Grundriss" von A. Drews. S. 127, f. Wer einigermassen mit der Geschichte der neueren Philosophie vertraut ist, wird wissen, dass in dieser Erkenntnis das Grundproblem alles Denkens seit Cartesius, oder noch mehr: seit Spinoza ausgesprochen ist. Denn dieser ganze Denkprozess bis heute ist nur verständlich als ein immer wieder gewagter Versuch, auch das Sein und das Dasein mit rein logischem Denken zu erreichen und zu ergründen, der Irrtum, als sei mit dem inhaltlichen Wesen und „Begreifen" der logisch-immanenten Begriffe das Dasein selbst erfasst. Das ganze Problem wurde zuerst von Schelling historisch deutlich verstanden (vgl. „Münchener Vorlesungen", Dürr, 1902), um zugleich auch durch ihn gelöst zu werden. Diese Einsicht ist sehr wichtig, weil erst

DAS ÄSTHETISCHE VERHALTEN ALS BEFREIUNG

Aber es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, vom Schein und der Schönheit zu reden[1]. Was uns hier angeht, sind nur die allgemein menschlichen Folgen dieses wichtigen Augenblicks, wo der Mensch den Schein der Dinge auf sich wirken lässt. —

Der Ausweg, welchen der in die dialektischen Widersprüche der natürlichen und civilisatorischen Bedingtheit verstrickte Mensch vergebens gesucht hatte, wurde mit dem ästhetischen Verhalten gefunden. Der Schein befreit den Menschen in zweierlei Hinsicht: erstens von der realen Naturbedingtheit, zweitens von der Illusion. Solange der Mensch im Naturzustand verharrte, konnte er sich der Kausalität, die alle natürlichen Dinge und Erscheinungsformen durchwaltet, in keinerlei Sinn entziehen. Solange er sich ausschliesslich praktisch verhielt, wurde er ebenfalls unbarm-

durch sie die Ästhetik als Wissenschaft zur Möglichkeit wurde: denn der ästhetische Grundbegriff des Scheins ist nur haltbar, wenn er einen Gegensatz bedeutet zu einem existierenden Dasein, welches wiederum nur möglich ist als nicht mehr zu denkendes und vorzustellendes, d. h. nicht mehr logisch zu begreifendes Sein.

[1] Wer Genaueres über diese wichtigste ästhetische Kategorie erfahren will, sei, da die Andeutungen Kants hierüber zu beiläufig sind, auf Schillers „Briefe über die ästh. Erz.", insbesondere auf den 26. Brief verwiesen, ferner auf Hegels Ästhetik, I. Band, Einleitung und auf Hartmanns „Philosophie des Schönen", wo auf den ersten 38 Seiten mit unvergleichlicher Klarheit alles über diesen Gegenstand gesagt wird, was sein Verständnis erheischt.

herzig mitbetroffen von jeder realen Veränderung des von ihm gewollten Zustandes. Indem er aber diesem realen Verhältnisse entsagt, stellt er sich im Geiste über die Natur. Die Dinge, welche er in ihren reinen Schein aufgelöst hat, vermögen ihn gerade solange nicht in ihre Beziehungen zu verwirken, als er sich ästhetisch zu ihnen verhält. Allerdings sind auch hier die Beziehungen sowohl der Dinge untereinander als derselben zum Menschen nicht unterbrochen, sie sind nur ihrer Realität entkleidet und zur Scheinhaftigkeit verklärt. Es ist keine reale Befreiung, welche sich über die überall herrschende Gesetzmässigkeit und Notwendigkeit erheben könnte, sondern eine solche, welche die unverbrüchlichen Gesetze in sich selber aufhebt, indem sie auch für den reinen Schein ihre Unumgänglichkeit anerkennt. Daher haben auch Schiller und Schelling in gleich tiefsinniger und in gleich gültiger Weise den Schein als die Versöhnung und Synthese von Freiheit und Notwendigkeit gedeutet.

Aber das ästhetische Verhalten errettet den Menschen nicht nur aus dem peinlichen Zwange der realen Naturabhängigkeit, sondern es befreit ihn auch von der dämonischen Allmacht der Illusion. Wenn das Wesen der Illusion darin beruht, dass sie den menschlichen Willen durch Vorstellungen motiviert, welchen keine objektiv realen Korrelate in der Wirklichkeit entsprechen, so gründet sich das ästhetische Verhalten gerade darauf, dass es der Illusion den Stachel der Täuschung raubt, indem es von jenem objektiv realen Korrelate der subjektiven Vorstellungsinhalte absieht. Wenn die Illusion deshalb täuscht, weil sie

mehr zu sein vorgibt, als ein bloss subjektiver Bewusstseinsinhalt, so ist der ästhetische Schein gerade deshalb wahr, weil er darauf verzichtet hat, etwas anderes zu sein als Schein. Man liebt den Schein, „weil er Schein ist, und nicht weil man ihn für etwas Besseres hält", sagt Schiller und er schliesst hiermit den letzten Unterschied auf, der den Schein von der Illusion trennt. So wird der Glaube an ein unendliches menschliches Glück im verklärenden Glanze dieses schönen Scheins zum Märchen; lächelnd schenkt der Mensch die Anwartschaft auf die Glückseligkeit, ihm selbst versagt, einer Welt von unter- und übermenschlichen Kreaturen. Und hier mag er in den silbernen Gärten eines ewigen Frühlings lässig wandeln, wo in süssen Nächten der Tau des Mondes auf die Büsche fällt, und ruhend sein Haupt in den Schoss der Geliebten stützen. Der Glaube an die himmlischen Genüsse des ewigen Gottesreichs wird zur Legende, furchtlos darf der Mensch von der Nutzniessung des göttlichen Reiches träumen, die ihm in Wirklichkeit versagt ist, zu teilen. „Dort wo du nicht bist, ist das Glück" — das will heissen: es ist da, wo die Realität aufhört, und es ist eine sehr alte, offenbare Wahrheit, dass es nur zu uns kommen darf im Traum.

„Selbst das Höchste, was irdischem Los
Je erreichbar von Glück, es ist
Doch ein Traum nur des Glückes — —"

singt Sophokles.

Straflos, ohne Scheu vor einer folgenden Enttäuschung darf der Schein all den zertrümmerten Inhalt

der einstigen Illusionen in sich aufnehmen und wieder verlebendigen, und alles, was Gott und die Natur dem Menschen versagte, darf er seinem Kunstwerk geben. Erst dieser Vorgang klärt uns auf über das unendlich Rührende einiger romantischer Kunstwerke, die den Menschen in dem Zustand einer idyllischen Unschuld und Glücklichkeit darstellen. So hat die naive Reinheit der Gestalten des Eichendorff, Lortzings und Nicolais oder Moritz von Schwinds trotz des Hauches bürgerlicher Philistrosität etwas seltsam Erschütterndes: sie atmen eine Atmosphäre, deren köstliche Lauterkeit und Natürlichkeit uns versagt ist und nach der, wenn wir doch ehrlich sein wollten, alle stillen Wünsche in uns gerichtet sind — freilich vergebens. Und auch dieses mag gut so sein. — Was somit früher Gegenstand des Glaubens war, wird jetzt ein Gegenstand des Schauens, dessen rein erdichteter Wahrheit man sich bewusst bleibt.

So wird uns auch hier wieder deutlich, was uns schon oben zum Bewusstsein kam: dass der ästhetische Schein die höhere Wahrheit für sich habe, „denn (der Mensch) kann den Schein nicht von der Wirklichkeit reinigen, ohne die Wirklichkeit von dem Scheine frei zu machen". Je mehr der Mensch die Forderungen, welche ihm die Wirklichkeit nie erfüllen mag, in den Schein des Kunstwerks verwandelt, desto mehr sondert er das Illusorische seines Daseins von der Realität und schränkt das Herrschaftsgebiet des ersteren immer weiter ein. Der Vorgang, den wir im einzelnen Künstler bis zu voller Sinnfälligkeit entwickelt finden und der in

einer ästhetischen Befreiung von allen realen Widerstreiten besteht[1]), ist somit von mikrokosmischer Bedeutung und kehrt in grossem Massstab im Dasein der Menschen wieder. In diesem Sinne sehen wir in der menschlichen Entwickelung den Schein von der Realität immer schroffer gesondert. Wenn das Volk im Zustande seiner Mythenbildung in unklarer Weise Wahrheit und Schein vermengte, wenn in Griechenland der Unterschied zwischen dem Kunstwerke und dem Leben kaum anzugeben war und beides mit fliessenden Grenzen ineinander überging, so bedeutet uns heute das Verharren in dem ästhetischen Verhalten eine vollständig andere Welt. Gerade weil wir die Bedeutung des ästhetischen Scheins zu würdigen wissen als eine Befreiung von

[1]) Man nennt gewöhnlich Goethe, wenn man diesen Vorgang am deutlichsten vor Augen führen will. Allein er ist in jedem Künstler häufig und am wunderbarsten hat er sich vielleicht in Dante geäussert, der sich von dem furchtbaren Schmerz um die Geliebte befreit, indem er seine Liebe künstlerisch umdeutet zu dem tiefsten Symbol des Menschenlebens überhaupt: zu dem der Gnade. Diese Tat Dantes ist um so grösser, als sie das „reale Gesetz" — hier die Liebe einer Frau, durchaus nicht aufhebt, sondern nur in seinem Wesen sich ausreifen lässt in höchster künstlerischer Freiheit. Die im Schein symbolisierte Liebe ist wesentlich genau identisch mit ihrem wirklichen Dasein, nur von der Realität losgelöst, d. h. von allen den realen Beziehungen, welche nur das Wesenhafte der Liebe trüben. Die Liebe ist Dante zur Gnade geworden, ohne dass er eine andere Gewaltsamkeit hätte vollbringen müssen als die Realität vom Schein, und diesen von jener zu trennen, d. h. nur durch die Gestaltung des Wesentlichen und Notwendigen. — Der Mensch aber, der das Beglückende dieses Vorganges begriffen hat, bedarf keines Gottes mehr, um die Dinge in Gold zu verwandeln.

der Naturkausalität und der Illusion, müssen wir auf seine Scheidung von der Lebenswirklichkeit achten. Nichts kann uns daher frivoler dünken als die Hoffnung Nietzsches, das Leben in ein ästhetisches Spiel zu verwandeln, weil der Mensch hiermit die in einem mühseligen Entwickelungsgeschehen vollbrachte Trennung dessen, was Realität und dessen, was Schein ist, wiederum opfern müsste. Nur dann ist „die wahre Kunst die höchste Freiheit", wie sie durch Richard Wagner bestimmt wurde, wenn ihr Dasein ein dem Leben und seiner Wirklichkeit selbständig Entrissenes sein darf.

Wir haben jetzt erkannt, dass der ästhetische Schein die erste Möglichkeit bedeutet, welche den Menschen dem Dilemma, vor das ihn die Civilisation gestellt hat, entheben kann. Aber der Mensch kann in dem Zustand der ästhetischen Betrachtung nicht lange ausschliesslich verharren. Das von allem praktischen Interesse befreite Anschauen des innewohnenden logischen Gehaltes der Dinge im Scheine kann ihn nur teilweise erfüllen. Wenn er einmal dazu gelangt ist, seine Aufmerksamkeit auf die wesenhafte Beschaffenheit der Dinge als solche zu richten und auf ihr in sich beruhendes Dasein zu achten, aus reiner Freude daran die Natur der Dinge zu begreifen, wird ihm die ästhetische Betrachtungsweise nicht mehr genügen können. Denn der Schein offenbart von dem Wesen der Dinge eben nur soviel, als er gleichzeitig davon verhüllt. Die logische, gesetzmässige Essenz, die Entelechie ist im Scheine lediglich noch ein Mittel, den Menschen zum ästhe-

tischen Verhalten zu zwingen, um die Sinnlichkeit als ideedurchwirkte der menschlichen Betrachtung wert zu machen. Sobald der Mensch die rein logische Natur des ideellen Gesetzes als den letzten Grund für sein ästhetisches Vergnügen zu ahnen beginnt, nötigt ihn sein Erkenntnistrieb zu einer ungeteilten Anteilnahme an dieser Gesetzmässigkeit selbst. Daher sagen sowohl Platon als auch Plotin, dass wer einmal das Intelligible erkannt habe, nicht mehr zu der Schönheit zurückkehren möge — es sei denn, dass er sie von neuem als Stufe benutze, um wieder zu Jenem emporzusteigen. Und in der Tat kann die Schönheit nur einmal im Erziehungsgang der Menschheit, sowohl in dem der Gattung als auch in dem des Einzelnen — er sei denn Künstler — die schlechthinige Lebensäusserung selbst bedeuten. Vielleicht rührt von der Ahnung dieser kurzen Dauer die stille Wehmut, die unter der Heiterkeit verborgene Todesgewissheit her, welche einige grosse Männer auf den Zügen antiker Götterbilder gefunden haben wollen — vielleicht bedeutet sogar der furchtbare Pessimismus, welchen Neuere [1]) in der griechischen Lebensgestaltung erblicken, das Zeichen für tiefere Zusammenhänge mit der vornehmlich schauenden und künstlerischen Betrachtungsart dieses Volkes — — doch

1) Namentlich Jakob Burckhardt, in dem letzten Kapitel des II. Bandes seiner „griechischen Kulturgeschichte“. Den sprechendsten Beweis für die Existenz eines tief wurzelnden Pessimismus liefern übrigens die griechischen Tragiker, namentlich Aeschylos und Sophokles. Das Verhältnis zum Optimismus von seiten eines Volkes, dessen Dichter den „Agamemnon“ und den „Ödipos tyrannos“ geschrieben haben, ist kaum mehr zweifelhaft.

müssen wir uns versagen, hiervon zu reden, „denn wer wäre im stande, von der Fülle der Kindheit würdig zu sprechen!"

DAS THEORETISCHE VERHALTEN

Wenn das Wesentliche des ästhetischen Verhaltens darin beruhte, dass der Mensch von der realen Natur der Dinge absah, um in der reinen Scheinhaftigkeit derselben ihre Gesetzmässigkeit und wesentliche Teleologie zu erkennen, so muss die begriffene Logizität des Scheins zum Ansporn dienen, nun auch in der Realität der Dinge eine solche zu finden. Damit erweist sich das ästhetische Verhalten als eine Übergangsstufe vom rein praktischen, welches die individuellen Eigengesetze der Gesamtheit verkennt, zum theoretischen Verhalten, welches durch den Schein mittelbar verursacht worden ist, auch an die Logizität der Realität zu glauben. Wenn sich im Zustande der Civilisation das menschliche Interesse angeekelt von dem realen Sein abgewandt hatte, um sich ganz der sinnlichen Erscheinung der Naturtotalität zuzuwenden, so findet es jetzt seine verlorenen Beziehungen zur dinglichen Realität wieder, um das Vermögen einer neuen Freiheit, d. h. der Abstraktion vom praktischen Nutzen, bereichert. Auf der Stufe einer höheren Synthese wagt es der Mensch, sich wieder auf das reale Dasein der Dinge zu beziehen, nachdem er erst von ihr absehen lernen musste, um dem Wesen derselben gerecht werden zu können. Dieses neue, theoretische Verhalten

hat mit dem ästhetischen das gemein, dass es auf praktische Beziehungen Verzicht leistet, und es findet sich zum civilisatorischen Verhalten insofern zurück, als es sich, wie dieses, in Relation zur objektiven Realität der Dinge zu bringen versucht. So hat der Mensch, befreit von den Fesseln des praktischen Verhaltens, den Weg langsam wieder zurückgefunden zu der wirklichen Natur und er beginnt, gereinigt durch sein Verweilen im reinen Schein, sich abermals der Realität zu nahen, die er jetzt als die Behausung in sich zweckvoller Entelechien oder innewohnender Ideen kennen gelernt hat.

Das Wesen der Dinge ist ihr logischer Gehalt, die Sämtlichkeit der in ihnen vorhandenen Gesetze. Konnte sich das ästhetische Verhalten noch damit begnügen, dieses Wesen als die innewohnende Form zu ahnen und deren Inhalt nicht von der sinnlichen Erscheinung getrennt zum Bewusstsein zu erheben, so hat im theoretischen Verhältnis der abstrakte Aneignungstrieb des Menschen soweit die Oberhand gewonnen, dass die bewusste Heraussetzung der immanenten Beziehungen als die höhere, gleichsam esoterische Aufgabe erscheint gegenüber dem sich widerstandlos dem sinnlichen Eindruck hingebenden Traum des künstlerischen Geniessens. Eben hiermit beginnt sich aber der Mensch eine unendliche Aufgabe zu stellen. Die allgemeine Logizität voraussetzend, deren bewusste Auseinandersetzung und Entwickelung in der Form menschlicher Begriffe zu versuchen nunmehr den eigentlichen Zweck der Wissenschaft darstellt, sucht er diese auf die letz-

ten, abstrakten, gemeingültigen Ausdrücke zurückzuführen. Die Frage, welche der Mensch hierbei an die Dinge stellt, ist diejenige nach ihrem „Warum", nach ihrem kausalen Auseinanderhervorgehen und der gegenseitigen Bedingtheit, die überall gesuchte Erkenntnis des zureichenden Grundes einer natürlichen Erscheinung, die wir als Wirkung anzusehen genötigt werden durch eine apriorische Funktion der immanenten Kausalitätskategorie. Indessen vermag die Antwort auf dieses „warum" durch das Aufzeigen der einer bestimmten Wirkung unmittelbar vorausfolgenden Ursachen den Menschen allein nicht zu befriedigen. Mit dem Hinweis auf die blosse Tatsächlichkeit der vorhandenen Bedingungen ist das folgende Ergebnis durchaus noch nicht eindeutig bestimmt: es genügt nicht, zu wissen, dass Wasserstoff und Sauerstoff vereinigt die zureichenden Bedingungen für das Zustandekommen des Wassers bedeuten, denn beide Elemente können auch die Erscheinung des Knallgases hervorrufen. Dies führt nun zu der näheren Bestimmung durch die Art und Weise der Beziehungen, durch die Modalität, das „wie" der aufeinander bezogenen Faktoren.

Erst wo das theoretische Verhalten einen Einblick erhält in die zureichenden Bedingungen für das Zustandekommen eines Phänomens und in die Modalität der waltenden Beziehungen, erst wenn das „warum" und das „wie" in gleicher Weise beantwortet wird, bietet es dem Menschen eine Erkenntnis realer Vorgänge. Abstrahiert die Wissenschaft von der Realität kausaler Vorgänge vollständig und widmet ihre Auf-

merksamkeit ausschliesslich der Beziehungsmodalität, so ist sie eine rein formale, wie die Logik und die Mathematik. Je mehr der kausalen und logischen Beziehungen in der Welttotalität von der Wissenschaft begrifflich reproduziert werden, desto reicher und ausgedehnter wird diese selbst. Wie jeder sich entwickelnde Organismus unterscheidet sie sich daher in eine Menge von Einzelwissenschaften, deren jede in einer gewissen, nur ihr gemässen Beziehungsart zu den Dingen steht. So fragt die Geometrie nur nach den räumlichen Beziehungen, die Physik nur nach den dynamischen, die Biologie nach den organischen. Infolgedessen entwickelt jede Wissenschaft nur eine bestimmte, für sie in Betracht kommende Folge von Beziehungen, unter der Abstraktion von allen andern möglichen. Die Mathematik sieht von aller Inhaltlichkeit ab, wogegen die Historie ganz inhaltlich ist. Jede besondere Wissenschaft entnimmt dem unendlich kleinen Bruchteil logischer Beziehungen, welche dem menschlichen Bewusstsein überhaupt gegönnt sind zu entwickeln, wieder nur einen sehr geringen Teil, und zwar gerade denjenigen, welcher sich ihrer prinzipiellen Voraussetzung einordnet. Je mehr die Wissenschaft ihrem eigensten Berufe nachgeht, um die Wesenheit der Dinge mit all ihren logischen Beziehungen begrifflich nachzudenken, desto mehr muss sie sich gliedern und in sich selbst zersplittern. Jede Einzelwissenschaft muss demnach in eben dem Masse von einer grösseren Summe möglicher Beziehungen in den Dingen absehen, als die Zahl der Einzeldisziplinen zunimmt. Je mehr die Wissenschaft sich

selbst gerecht wird, je reicher und je ausgedehnter sie das Netz der den Dingen innewohnenden Gesetze begrifflich festhalten will, in desto mehr prinzipielle Abteilungen muss sie sich spalten und von der wahren Gesamtheit aller Beziehungen entfernen. Jede Wissenschaft verfolgt schliesslich als ihr ideales Ziel den einzigen unerreichbaren Zweck, eine einzige Beziehungsmodalität zu erschöpfen unter der wissentlichen und beabsichtigten Abstraktion von allen übrigen Modalitäten, die doch erst in ihrer Gesamtheit ein Bild des kosmischen Beziehungsnetzes ergeben. Mit anderen Worten: die Wissenschaft, davon ausgehend das Wesen der Dinge zu explizieren und nachdenkend zu erkennen, entfernt sich mit ihrer fortschreitenden Entwickelung mit sicherer Notwendigkeit von diesem Ziel, denn je näher ihre Gesamtheit einer adäquaten Darstellung der logischen Gesetze kommt, desto ferner steht sie als Einzelne diesem Wesen, ein desto unmöglicheres Werkzeug bedeutet sie als Totalität für den Menschen, um die Dinge sinnreich zu begreifen.

Der Mensch, der den schönen Schein verliess, um das Wesen der wahrgenommenen Dinge näher und bewusster zu ergründen, treibt bald auf dem weiten Ozean abstrakter Wissenschaften, deren jede ihn von der heimatlichen Erde des wahren Wesens mehr entfernt und deren Gesamtheit er sich doch nicht zu bemächtigen vermag. Die Wissenschaften, die aber als solche aufgehört haben, ein Mittel für den menschlichen Aneignungstrieb zu sein, überliefern den Menschen ebensosehr dem

Chaos, wie die nie ruhenden Begehrungen seines Willens, welche durch die Illusion aufgeregt wurden. Wenn die Wissenschaft daher nichts Anderes wäre als die Summe der Einzelwissenschaften, dann müsste der Mensch nicht nur verzweifeln, jemals eine Idee von dem wahrhaften Wesen der Natur zu erhalten, sondern er müsste dem gefährlichen Spiel seines Erkenntnistriebes mit aller Energie zu entfliehen suchen, damit er durch dasselbe nicht abermals dem Chaos überantwortet würde.

WISSENSCHAFT UND PHILOSOPHIE

Aber das Wesen der Wissenschaft erschöpft sich nicht in jenen beiden Fragen nach dem „warum" und dem „wie", aus deren Beschaffenheit folgerichtig ihre Zersplitterung in Einzelwissenschaften hervorgeht. Wenn sich der Mensch bei seinem Fragen nach dem „warum" nicht in dem unendlichen regressus der in die Ewigkeit fortgleitenden Kausalitätskette verirren will, so muss er notwendig bis zu einer Ursache aufsteigen, die selbst keine Wirkung mehr ist, bei welcher die kausale Kategorie ihre Gültigkeit verliert: d. h. er muss einen Grund postulieren, ein Unbedingtes, welches alle Bedingtheit in sich aufhebt [1]). Ebenso gelangt die begriffliche Aneignung

[1]) Ich brauche wohl Niemanden darauf hinzuweisen, dass die hieraus sich ergebende „Antinomie" mit einem behaupteten unendlichen Regress der Kausalität ebensowenig eine solche ist wie die vier Antinomien Kants, und dass sie auf eben dieselbe Weise gelöst werden muss: dadurch, dass Thesis und Antithesis

der logischen Gesetze und Inhalte, die Erkundung des „wie" dazu, einmal die stillschweigende Voraussetzung all ihrer Induktionen selbst zum Gegenstand ihrer Untersuchung zu erheben und, statt nach den Gesetzen, nach der Gesetzmässigkeit, statt der logischen Beziehungen nach dem sich Beziehenden, dem logischen Sein zu forschen. Die Wissenschaft, welche die Natur dieses sich in allen Dingen Beziehenden immer nur voraussetzt, kann nicht umhin, ihre letzten Voraussetzungen selbst zu untersuchen. Nun ist aber die Sämtlichkeit aller immanenten logischen Beziehungen das Kategorialsystem. Die Grundvoraussetzungen der Wissenschaften sind mithin die Kategorien. Sobald diese Kategorien zum Objekte der wissenschaftlichen Untersuchung gemacht werden, wird die Wissenschaft zur Kategorienlehre, d. h. aber zur Philosophie. Keine der Wissenschaften hatte die Veranlassung empfunden, nach dem Dasein der Kategorien selbst zu fragen, jede hatte eine Anzahl derselben als selbstverständliche Voraussetzung für sich beansprucht, wie die Geometrie den Raum, die Naturwissenschaften die Kausalität, den Stoff, die Qualität, die Intensität, die Energie usw. Erst die Philosophie bringt sich das Dasein der Kategorien zum Bewusstsein, erst sie ist aber hiermit Wissenschaft im höchsten Sinne — denn nur sie bezieht sich, wie der Mensch im ästhetischen Schein halb unbewusst,

für zwei verschiedene erkenntnistheoretische Sphären gültig sind, in diesem Falle die Thesis für die objektive Realität, die Antithesis für die subjektive Idealität.

auf das Wesen der Dinge, allerdings jetzt mit dem vollen Bewusstsein ihrer Bestimmung[1]).

Aber in diesem Augenblick, wo die Philosophie die Frage nach dem Wesen des der Welttotalität innewohnenden Beziehungsgewebes aufwirft, steht sie einer anderen gegenüber, die wir vielleicht als die Frage des Menschen schlechthin bezeichnen dürfen. Denn auch die Kategorien können nichts Letztes sein, auch sie dürfen nicht beziehungslos zwischen dem Nichts und dem Dasein schweben, auch sie müssen an einem ruhenden in sich seienden Subjekte haften. Aus der Erkenntnis des Kategorialsystems als des innewohnenden Weltgesetzes ergibt sich die Frage nach dem Träger der Kategorien. Wer denkt die Kategorien, nicht nur, wer denkt durch sie oder mit ihnen, sondern wer denkt sie selbst, wer setzt sie?

Von hier trennen sich die Wege der Philosophie, und diese spaltet sich in zwei Hälften. Denn offenbar

[1]) Die Entdeckung der Kategorien ist die grösste wissenschaftliche Tat, welche sich in der Geschichte des Menschen zugetragen hat. Auf sie gründet sich die überragende Bedeutung und die prometheisch-unermessliche Erfinderkraft Platons, was ich gegenüber solchen betonen möchte, die mit Fr. A. Lange in Platons Philosophie nur eine schöne Dichtung, aber keine oder doch nur ungültige „Wissenschaft" finden wollen. Dass Platon die Kategorien mit den Begriffen noch naiv verwechselt, fällt gering ins Gewicht, wenn man bedenkt, dass zweiundzwanzig Jahrhunderte später Kant noch genau dieselbe Verwechselung beging. — Zwischen Fr. A. Langes manchmal an Schwachsinn grenzender Unfähigkeit, die Bedeutung der idealistischen Philosophie zu begreifen, und der Überschwenglichkeit von Emersons Essay über Platon scheint mir das Buch Windelbands die richtige Mitte einzuhalten.

sind nur zwei Antworten möglich, nur zwei Träger, welche die Kategorien hervorbringen und denken: entweder ist es das Ich, d. h. die im menschlichen Bewusstsein die individuelle Einheit bedeutende Vorstellung, welche das Subjekt aller kategorialen Funktionen ist: dann ist auch die Gesamtheit der Dinge durch das Ich mit den Kategorien durchwirkt und nur in ihm als dessen subjektive Erscheinung. Oder es ist das dem Ich und den Dingen in gleicher Weise übergeordnete Wesen, der absolute Geist, der gleichmässig im Menschen und in der Natur seine eigenen Gesetze denkt. Diese beiden Fragen enden zuletzt in der Einen: kann das Ich Träger der Kategorien sein oder ist dies unmöglich? Wenn Ich es nicht bin, so kann es nur noch der unbewusste Geist sein. In diesem Sinne ist die Frage nach der Realität des Ich allerdings das Grundproblem aller Metaphysik. Die inhaltlichen Erörterungen über dieses Problem dürfen uns naturgemäss hier nicht beschäftigen, dagegen ist es von grosser Wichtigkeit, die Bedeutung dieser Frage für das menschliche Dasein darzulegen, denn an ihr allein können wir eine endgültige Entscheidung über die rein menschliche Bedeutung der Philosophie treffen.

Indem die Philosophie nach den verborgenen Ursprüngen der Kategorien sucht, drängt sie im Gegensatze zu der Gesamtheit aller übrigen Wissenschaften nach der wesenhaften Einheit, welche die Natur durchzieht. Wir sehen, wie sich die Wissenschaften nach und nach verloren haben in der unendlichen Fülle der logischen Beziehungsmodalitäten, und wir

finden uns hier plötzlich vor die letzte und einfachste Ureinheit selbst gestellt, von welcher alle nur möglichen Beziehungsformen höchstens Erscheinungsweisen sind, die sich zum System der Kategorien verhalten, wie die Erscheinung zum Wesen, wie die Vielheit zum Einen, wie die Welt zum Gott. Wenn alle Wissenschaften Naturwissenschaften sind im weitesten Sinn, insofern sie alle die naturimmanenten Beziehungen zum alleinigen Objekte ihrer Untersuchungen erheben, wenn wir sie mithin bestimmen können als die Heraussetzung und Entfaltung aller dinglichen Erscheinungsweisen — so ist die Philosophie in Wahrheit die Wissenschaft des Geistes, denn das Subjekt oder der „Ort" der Kategorien kann nur Geist sein. Die Philosophie ist Wissenschaft vom Geiste und sie kann gar keine andere sein. Wenn sich in unseren Tagen eine Strömung des Tages und des wissenschaftlichen Zeitgeistes, wie der Materialismus, eingebildet hat, eine Philosophie zu besitzen, so ist dem gegenüber zu behaupten, dass sie gar keine solche haben kann. Alle Philosophie beginnt und endigt mit der Frage nach dem Subjekte der Kategorien, und eine Weltanschauung, welche diese Fragestellung a priori verneint, wie der Materialismus[1]), muss notwendig ohne Philosophie sein.

Indessen kann, wie wir vorhin angedeutet fanden, die Philosophie die Frage nach dem Subjekt der

[1]) Denn die einzig von diesem Standpunkt aus mögliche Antwort müsste hier lauten, dass die stofflichen Atome oder Moleküle die Subjekte der Kategorien seien, welche sonderbare Beantwortung natürlich niemand ernst nehmen könnte.

Kategorien auf verschiedene Weise beantworten. Sie kann zunächst im Ich den Träger und Hervorbringer der Kategorien erblicken, — — sie muss dieses sogar, weil ihr im Ich die einzige Geistigkeit entgegenstrahlt, die sie erstmals erfahren kann. Die Frage nach dem Wesen des Geistes muss einmal im Verlaufe unseres Daseins zusammenfallen mit der Frage nach dem Ich, denn hier und nirgends anders findet der Mensch zunächst den Geist selbst. Aber sobald das menschliche Bewusstsein zum Träger der Kategorien erklärt ist, muss diese Behauptung wieder in sich selbst zurückfallen, weil sie der Erfahrung widerspricht. Unser Bewusstsein erschafft keine Kategorien, sondern es findet dieselben in sich vor als fertiges Produkt, ohne Zutun und Anstrengung seiner selbst. Das Ich denkt vermittels der Kategorien, oder es wird durch sie gedacht, aber die Ursprünge derselben müssen irgendwo anders als in ihm selbst gesucht werden. Und jetzt ist die Philosophie genötigt, die tiefste und letzte Frage aller Erkenntnis aufzuwerfen, nämlich die nach dem Ursprunge des menschlichen Bewusstseins. Alle Wissenschaften haben das Bewusstsein, das Letzte, in sich Beruhende, als die Himmelsachse, um die sich unsere Welt zu drehen habe, unangetastet bestehen lassen — die Philosophie, durch die eigene Folgerichtigkeit ihrer Fragestellung getrieben, muss immer tiefer in die Finsternis des menschlichen Selbstes eindringen, um endlich auch an der hervorbringenden Realität des Bewusstseins zu verzweifeln. So ist die Philosophie die mystische Wissenschaft. Die

Frage nach dem Wesen des produzierenden Geistes wirft den Menschen zum erstenmal in sich selbst zurück. Seit er aus der Natur getreten war mit dem überhebenden Bewusstsein seiner berechtigten Ansprüche auf eine übernatürliche Eudämonie, seit er immer tiefer in den Bann seiner Umgebung geraten war, um endlich im ästhetischen Schein von ihrer peinigenden Abhängigkeit befreit zu werden, seit seiner Menschwerdung empfindet er schliesslich die Nötigung, zu sich selbst zu kommen. Wenn alle Wissenschaften zentrifugal sind, indem sie den Menschen immer weiter von Erscheinung zu Erscheinung hetzen, so ist die Philosophie zentripetal, denn sie weist den Menschen wieder in sich zurück und lehrt, dass die tiefsten und letzten Geheimnisse in ihm selbst entschieden werden müssen:

„Und lass dir raten, habe
Die Sonne nicht zu lieb und nicht die Sterne;
Komm, folge mir ins dunkle Reich hinab!"

Und jetzt begründet sich auch der dunkle Anspruch auf die eigene Übernatürlichkeit, welchen der Mensch so viel früher erhoben hatte, als seine Vernunft ihn zu fassen und zu begründen vermochte: es ist die Einsicht, dass das Ich näher dem bewusstlos hervorbringenden Geiste ist als die Natur in ihrer ausnahmelosen Gesamtheit, denn: „in dir selber liegt die Wahrheit. Niemand findet sie, der sie in äusseren Dingen sucht", bezeugt uns Meister Eckhart.

So sehen wir die Frage nach dem Subjekte der Kategorien durch die Erfahrung selbst entschieden. Nicht das Ich kann der Träger sein, sondern ein

hinter und ausser dem Ich seiender schöpferischer Geist, der das menschliche Bewusstsein erst kategorial durchzieht, der mit anderen Worten unbewusst sein muss. Nicht im Ich kann die Philosophie den Träger der Kategorien suchen, sondern im überichlichen, unbewussten Geiste. Damit hat die Metaphysik ihr eigenstes Objekt gefunden, jenes Wesen, welches die übrigen Wissenschaften vergeblich suchen mussten. „Denn auch die Philosophie hat keinen anderen Gegenstand als Gott, und ist so wesentlich rationelle Theologie, und als im Dienste der Wahrheit fortdauernder Gottesdienst."

So bestimmt die Einsicht Hegels das Wesen der Philosophie, und wir werden uns hüten, der Zeit zu gleichen, welche diesen Mann nicht mehr versteht, und über seine Worte zu lächeln.

Das Betrachten des substanziellen Weltgeistes, des unbewussten Trägers aller Kategorien und Schöpfers des kategorial durchwirkten Bewusstseins, ist im eigentlichen Sinne des Wortes Theologie, die Lehre von Gott, die freilich von allen dogmatischen Voraussetzungen und apologetischen Absichten befreit sein muss, um zu dem wahren Wesen zu gelangen. Aber ehe wir der Philosophie bis dahin nachfolgen, wo sie zu der Überwindung ihrer selbst durch andere menschliche Beziehungen veranlasst wird, bleibt uns eine Frage zu erörtern, die heute in verschiedenem Sinne beantwortet wird. Die moderne Wissenschaft unter der absoluten Vorherrschaft der Naturwissenschaften hat geglaubt, durch ihr eigenes Dasein das Dasein der Philosophie zu einem über-

flüssigen erklären zu dürfen, und sie hat im Bewusstsein des Menschen zuletzt jene Stelle eingenommen, die früher allein der Philosophie vorbehalten war: ia serva padrona. Man hat in unseren Tagen diese Geringschätzung der Philosophie vielfach beklagt und die Ursache in dem unerwartet königlichen Emporblühen der Naturwissenschaft finden wollen. Wir selbst wollen hier nicht urteilen, ob diese tropische Fruchtbarkeit segensreich war oder ob sie zu jenen hemmenden Überfällen zählt, welche so oft den scheinbar gesetzmässigen Entwickelungsgang störend unterbrechen und in andere, vielleicht schlechtere Bahnen drängen, — wir wollen nicht einmal fragen, ob die Errungenschaften für den Menschen wirklich so glücklich sind, als man uns stündlich erzählt — obgleich gerade diese überlaute Verkündigung ein vielbedeutender Beweis des Gegenteiles sein könnte! Dass sich die Naturwissenschaft in dieser ausschliessenden Weise des gegenwärtigen Menschen bemächtigen konnte, sei uns ein Symptom, von welchem wir auf die Beschaffenheit dieses Menschen selbst zu schliessen versuchen wollen, denn der äusserlichste und letzte Niederschlag des menschlichen Wesens ist seine Wissenschaft.

DIE BEDEUTUNG DER NATURWISSENSCHAFTLICHEN ENTWICKELUNG FÜR DEN MENSCHEN

Wir fanden, dass die Entwickelung der Naturwissenschaften durch eine zunehmende Abstraktion von der Gesamtheit aller logisch immanenten Beziehungen bestimmt ist. Sie kann als einzelne Dis-

ziplin das Wesen des Menschen um so weniger in seiner Totalität befriedigen und beschäftigen, als sie selbst in der Blüte begriffen ist, d. h. als eine immer reichere Fülle von entdeckten Beziehungen zur immer weiteren Spaltung der ursprünglichen Einheit drängt. Nur wenn sich der Mensch zur ausnahmslosen Gesamtheit der Natur verhielte, dürfte er hoffen, eine Idee von dem Wesen der Natur zu besitzen, und auch nur dann würde seine eigene menschliche Gesamtheit befriedigt werden können — wenigstens soweit das rein theoretische Verhalten überhaupt befriedigen kann. Nur solange die Naturwissenschaften in jenem weiteren, umfassenden Wortsinn (als Wissenschaft überhaupt im Gegensatze zur Philosophie) begriffen werden, ist das naturwissenschaftliche Verhalten als ein ausschliessendes gerechtfertigt, weil nur dann der menschliche Aneignungstrieb dasjenige erreicht hätte, was er begehrte: ein Verhältnis zur gesamten Natur. Daraus würde folgen, dass die Naturwissenschaften gerade solange die menschliche Wissenschaft schlechthin bedeuten, als sie selbst noch wenig in sich unterschieden sind, als sie am Beginn ihrer Entwickelung stehen. Je weiter und ausgebreiteter der Inhalt des naturwissenschaftlichen Bewusstseins ist, desto ungeeigneter wird die Wissenschaft selbst, die Totalität des menschlichen Geistes zu beschäftigen, desto mehr muss der Mensch von sich selbst abstrahieren und desto verkümmertere Vertreter setzt die ausschliessliche oder vorwiegende Beschäftigung mit ihr voraus.

Hüten wir uns daher, die Entwickelung der Wis-

senschaft in diesem Sinne mit der Entwickelung des Menschen zu verwechseln. Es ist heute kein Geheimnis mehr, dass die Evolution ein zweischneidiges Schwert ist oder ein heller, glänzender Strahl, der leichter blendet als erleuchtet. Aber nirgends wird dieser Doppelsinn deutlicher offenbar als hier, wo er einen der letzten Trugschlüsse aufdeckt, auf deren Glauben die Menschen der Gegenwart eine Kultur zu errichten versucht haben. Die fortschreitende Wissenschaft bedingt nicht nur keine fortschreitende Menschheit, sondern sie steht sogar im Gegensatze zu dieser Entfaltung des menschlichen Geistes selbst. Und langsam bereitet sich auch hier die Frage vor: Kann uns Das Entwickelung bedeuten, was sich differenziert, was von der Einheit zur vielfach zusammengesetzten Mannigfaltigkeit entartet — oder müssen wir für das Fortschreiten unseres Selbstes nicht ein anderes Mass ersinnen? Oder: ist der Entwickelungsgedanke Darwins und der modernen Naturwissenschaft überhaupt auf die menschliche Totalität anwendbar — müssen wir das Fortschreiten der Menschen nicht mit anderen Gesetzen als der natürlichen Zuchtwahl, der Anpassung und dem Kampfe ums Dasein ersiegen und mit einem anderen Sinne ergründen, als man uns überall gelehrt hat? Indessen werden wir diese Frage noch nicht beantworten, sondern in unserer begonnenen Untersuchung weiterfahren.

Sobald erst der Mensch davon absieht, die Wissenschaft als ein mögliches Mittel zur Erkenntnis des den Dingen innewohnenden Wesens zu betrachten,

sobald er Genüge findet an einer reich entwickelten Naturwissenschaft, von der ihm praktisch immer nur einzelne Disziplinen zur Verfügung stehen, beweist er hierdurch, dass er selbst abstrakt ist in jenem höheren Sinne Hegels, d. h. dass er nicht mehr von dem Willen bewegt ist, seine gesamte innere Möglichkeit zur fruchtbarsten Auseinanderfaltung gelangen zu lassen, indem er die ganze Klangfülle seiner Seele auf die totale Harmonie des Universums antworten lässt. Ein Zeitalter, welches eine erstaunlich entwickelte Naturwissenschaft zur alleinigen und höchsten Wissenschaft schlechthin ausruft, legt damit Zeugnis ab, dass seine Menschen auf ihre eigene Einheit verzichtet haben. In dem Chaos von Beziehungen, welche unsere Naturwissenschaften entwickelt haben, ist dem Menschen das Bewusstsein seiner eigenen Einheit und derjenigen der Wissenschaft abhanden gekommen — und als untrügliches Zeichen von diesem Zustand begann er die Philosophie zu verachten. In der Tat, es berührt seltam, dass eine Zeit auf die Konkretheit ihrer Anschauungen pocht und die Philosophie verachtet und schmäht, weil sie abstrakt sei und dem konkreten Reichtum des Daseins nicht entspräche. Denn gerade das Gegenteil ist wahr. Abstrakt ist der Mensch, der die Wissenschaft um ihrer konkreten Anschaulichkeit der Erfahrung willen betreibt, — denn was er sich auf diesem Wege aneignet, ist niemals eine wesenhafte Erkenntnis; was er erhascht, sind nur ewig wechselnde Erscheinungen und erscheinende Beziehungen[1]). Die wahre menschliche

[1]) Man kann sich auch diese Tatsache an einem Beispiel

Konkretheit, die den Mut besitzt, die Gesamtheit der Welt in sich zu neuer Erscheinung zu bringen, hat auch den Mut der Abstraktion zu eigen — denn die ideelle kosmische Einheit wird nur zum Leben, wenn sie als geistige aufgenommen wird, d. h. wenn von ihrer sinnlichen Konkretheit abstrahiert wird. Durch Schopenhauers Forderung, dass die Philosophie konkret anschaulich sein solle, ist ein grosser Irrtum entstanden — nicht eigentlich durch des Denkers Verschuldung. Denn bei ihm besagt diese Behauptung sonst nichts, als dass die Kette unserer Begriffe zuletzt an einer anschaulichen Erfahrung endet — was eigentlich selbstverständlich ist. Schopenhauer

deutlich machen. Denken wir an eines der tiefsten Probleme überhaupt, an dasjenige des organischen Lebens. Der naive Mensch erklärt es sich durch eine wunderbare Erschaffung Gottes, als den göttlichen Einhauch des Lebensodems oder sonstwie auf symbolische Art. Die moderne Wissenschaft hat nun das Leben zurückverfolgt bis in die ersten Anfänge des Eies, sie hat die Progenie, die erste Keimungsperiode, in der Mutter verlaufend, mit dem Mikroskop schon nahezu in allen Stadien beobachtet, ja, sie ging noch weiter zurück auf die lebendige Ureinheit selbst, auf die Protoplasmazelle. Sie hat schliesslich im Protoplasma einen materiellen Komplex von unendlicher Kompliziertheit entdeckt — aber das Rätsel der Organisation dieser Materie ist geblieben; man hat Erscheinungsketten analysiert, aber das Wesen des organischen Lebens ist im Grunde uns allen ebensowenig nahe gebracht wie dem primitiven Menschen — die Naturwissenschaft muss als solche verzweifeln, auf unsere dringende Frage eine Antwort, und sei sie hypothetisch, zu geben. Und die Naturphilosophie muss in etwas veränderter Form die ἐντελέχεια des Aristoteles als „Gestaltungsdominante" wieder zum Ansehen bringen, um dem Problem auch nur näher zu treten!

war sich aber wohl bewusst, dass die Philosophie die Explikation der Idee durch den Begriff ist, hierin im Gegensatze zur Kunst. Will der Mensch die intellektuelle Anschauung des Absoluten in sich nacherlebend reproduzieren, so kann er dies selbst nicht wieder durch ein anschauliches, sondern nur durch ein abstrahierendes Vermögen, eben weil er die allgemeine Totalität der Kategorien erst wieder von den einzelnen Erscheinungen sondern, trennen und ablösen — abstrahieren muss und sich ihrer nicht simultan im konkret Einzelnen bewusst wird. Will der Mensch nicht abstrakt sein, d. h. will er zur Erkenntnis des gesamten Allgemeinen vordringen, so muss er das Besonderte, das Ding, und die Kategorie, dessen logisches Gesetz, trennen, d. h. ein Ur-Teil vornehmen, wie Hartmann sagt, allerdings an dem deutlichen Bewusstsein, hierdurch sich von der Realität zu unterscheiden. Die Philosophie, kann man sagen, ist deshalb in der Form abstrakt, weil ihr Inhalt konkret ist, d. h. weil sie sich die ganze Totalität, die „Idee" der Dinge, zum Bewusstsein bringen will — die Naturwissenschaft ist in der Form konkret und grossenteils sinnlich anschaulich, um inhaltlich desto abstrakter zu sein. So verhüllt auch hier das Gewand der sinnlichen Anschaulichkeit die dürftige Nacktheit der besonderten Abstraktion. Der Mensch. der auf empirischem und naturwissenschaftlichem Wege die Welt erkennen möchte, gleicht einem erblindeten Spiegel, der das Licht der Sonne aufzufangen begehrt, denn wer die Weltgesamtheit begreifen will, muss seine innere Möglichkeit zur Reife gelangen

lassen[1]), und nicht a priori von ihr absehen, wie dies die reich gegliederte Naturwissenschaft fordert. So können wir es ruhig aussprechen: die gegenwärtige Blüte der Naturwissenschaften ist als ein Zerfall der menschlichen Totalität zu deuten, als ein Verkennen der Aufgabe des theoretischen Verhaltens.

Die Naturwissenschaften in ihrer Gesamtheit haben ihre Entwickelung damit eingelöst, dass sie unfähig wurden, ein Mittel für die menschliche Aneignungslust zu sein. Es war daher ganz folgerichtig, dass sie einen Menschentypus erzeugten, der sich selbst als den demütigen Priester der Wissenschaft betrachten wollte. Nicht genug, dass die sich verwirklichende Civilisation in ihrem meist adäquaten Ausdruck: dem Staat, die menschliche Autonomie und physische Freiheit naturgemäss immer mehr einschränken musste, nicht genug mit der schrittweisen Zernichtung des Menschen als eines in sich beschlossenen Zweckes — nicht genug mit all dem, hat die Naturwissenschaft sich ein neues Abhängigkeitsverhältnis geschaffen, noch eine neue Mittelbarkeit dem Menschen ersonnen. Indem die Ausdehnung der Wissenschaft so ins Ungeheure wuchs, dass der Einzelne in ohnmächtigem Verzicht sich ihrer als Mittel für seine Erkenntnis entschlagen musste, wurde aus dieser tiefen Not eine Tugend gemacht, die Wissenschaft als ein absoluter Selbstzweck hypostasiert und der

[1]) „Wer selbst nicht alles ist, der ist noch zu geringe,
Dass er dich sehen soll, mein Gott und alle Dinge",
sagt Angelus Silesius sehr tief.

Mensch zu ihrem demutsvollen Diener erklärt. Dabei war es allerdings einerlei, ob die Persönlichkeit des Einzelnen noch stark genug war, um sich der Wissenschaft zu bemächtigen, oder so unbedeutend, um von der Wucht und Fülle des wissenschaftlichen Materials erdrückt zu werden. Nur so ist es verständlich, dass die am höchsten entwickelte Wissenschaft der Gegenwart so ganz und gar nicht dazu dienlich war, den Menschen zu befreien — eine Tendenz und ein Ziel, welches ihm doch seit dem Verlassen der Natur immer bewusster vorschwebte. Die Wissenschaft, welche den organischen Zusammenhang mit der einzig befreienden Macht der Philosophie eingebüsst hatte, sank somit langsam zum toten Wissen zurück und teilte die vernichtende Wirkung desselben. War die erste Ursache der menschlichen Civilisation die, dass sich der Mensch als Selbstzweck ansah und die Natur zu seinen Gunsten verbrauchte, so besteht dieser Rückfall in den Zustand blosser Civilisiertheit in dem umgekehrten Verhältnis: der Mensch erklärt sich als Mittel zu einer von ihm selbst erzeugten Beziehungsmodalität seines Wesens. Hatten die Römer die abstrakte Gottheit der salus publica zum herrschenden Götzen erkoren, so darf sich der gegenwärtige Naturforscher als Priester einer noch abstrakteren Göttin, der menschlichen Wissenschaft, fühlen. Aber während den Römer die bestehende Tatsächlichkeit seiner Familie, seines Volkes und seiner Heimat von der hohen menschlichen Bedeutung seines bürgerlichen und civilisatorischen Fanatismus überzeugen konnte,

bietet das abstrakte Ideal der Wissenschaft dem Menschen keine Möglichkeit, sein unermüdliches Dienen, seine eigene Mittelbarmachung zu rechtfertigen. Wir stehen damit vor der schwierigen Erörterung, welches das Verhältnis der menschlichen Wissenschaft zum Menschen selbst sei.

MENSCH UND WISSENSCHAFT

Wir haben gefunden, dass der schöne Schein der Natur ihre *Zweckmässigkeit* zurückgab und dadurch den Menschen von dem Banne der Civilisation erlöste. Erst in der Abstraktion von der objektiven Realität wurde der Mensch der durch die Dinge schimmernden immanenten Teleologie gewahr, jener Entelechie, welche als logisches Gesetz die Erscheinungsweisen der Dinge bestimmte; erst als er auf seine Selbstzwecklichkeit verzichtete, begann der Selbstzweck der Naturgesamtheit für ihn offenbar zu werden. Aber wenn die menschliche Befreiungstat damit begann, die Dinge in ihre Selbstzwecklichkeit wieder einzusetzen, soll er gerade für sich das entbehren, was er als den erlösenden Triumph über seine Civilisation der ganzen Natur zurückgegeben hatte? Soll er im theoretischen Verhalten sich selbst verweigern, was er im ästhetischen den Dingen schenkt? Aber andererseits bestand ja sein civilisatorisches Verhalten in der Behauptung des menschlichen Selbstzweckes, welche die Beziehung aller anderen *Zwecke* als Mittel für den Menschen einschloss. Damals hatte die Selbstzwecksetzung den Menschen in die fort-

schreitende Unfreiheit der Civilisation gestürzt, jetzt scheint sie doch gefordert zu sein, damit der Mensch sich nicht in der leblosen Wissenschaftlichkeit verliere, aus lauterer Gerechtigkeit, die dem Menschen nicht dasjenige vorenthalten darf, was er freiwillig den Naturdingen zuerkennt. Der Mensch, der einmal dazu gelangt ist, den immanenten Zweck der Organismen zu begreifen, kann unmöglich für sich die gleiche Zweckmässigkeit leugnen. Wie ist aber dieser Widerspruch zu lösen? Stellt sich der Mensch als Selbstzweck auf, so verliert er sich in der Civilisation, betrachtet er sich als Mittel, wie in der Wissenschaft, so verliert er sich erst recht — wie vermag er diesem Dilemma zu entgehen?

Offenbar ist eine Lösung des Widerstreits nur möglich, wenn der „Zweck" beidemale eine verschiedene Bedeutung hat, d. h. wenn das Subjekt oder der Träger des Zweckes in beiden Fällen ein anderer ist. Dies bedarf einer näheren Ausführung.

Das Wesen, welches der Mensch der Civilisation vorfindet, um es als den absoluten Zweck seines Daseins zu erkennen, ist sein Ich, die empirische Realität seines Bewusstseins. Dieses Ich ist besondert und in sich beschlossen, eine dunkel geahnte Einheit, das Letzte, worauf alle Dinge bezogen werden konnten. Der Mensch besitzt kein anderes Mittel zur Selbsterkenntnis als seine Wünsche, die er hegt: solange er alles auf sich bezieht, kennt er nur dieses empirische Ich — und wiederum: er darf nur dieses kennen, solange er keine anderen Wünsche besitzt als die nach eigener Eudämonie. Indessen, der Mensch ist

sogar schon im Anfange seines Entwickelungsganges eine Einheit mannigfaltigster Triebe. So wie der ausschliesslich civilisierte Mensch eine Abstraktion ist, die keine Wirklichkeit hat und nur von einer relativen Bedeutung für das Erkennen sein kann, so auch der Mensch, der nur dieses Ich und seine Eudämonie gewahr würde. Gerade die gesellschaftlichen Instinkte sind am Anfange am stärksten ausgeprägt, und schon in ihnen lebt eine geheimnisvolle untergründige Strömung anderer Wünsche, als sie die Oberfläche seines „Ichs" bewegen und erfüllen.

Fast gleichzeitig mit dem Augenblicke, in welchem der Mensch zum Bewusstsein seiner selbst gelangt, dämmert ihm auch die Ahnung auf von einer Spaltung, die sein ganzes Wesen durchzieht. Er findet sein Bewusstsein inhaltlich zerrissen in zwei Kreise. In dem ersten bezieht er alles auf sein Ich, er bestimmt das Leben und alles Geschehen nach dem Lustwert, den beides für dieses Ich besitzt. Aber während dieser eine Teil aller Begehrungen und Willensrichtungen strahlenförmig zum Ich hinfliesst, scheinen andere zu entstehen, welche das Ich meiden und fliehen. Der Mensch findet in sich die Tatsache einer Verwandlungsfähigkeit, die vielleicht das innerste Grundphänomen seines seelischen Daseins bedeutet. Während er möglicherweise Jahre hindurch gewohnt war, alles Dasein an sein Ich zu knüpfen durch die in ihm erregten Affekte der Lust und der Unlust, genügt ein ungeahnter Augenblick, das Beschränkte und Elende dieses Zustandes zu offenbaren. Was im Verlaufe vieler Generationen als schlechthin natür-

lich gegolten hat, was vielleicht ganze Reihen von Vorfahren nie unterlassen haben zu vollbringen, erscheint plötzlich verzerrt, wie das menschliche Antlitz beim Mondschein im Spiegel, verändert im Lichte eines neuen Gestirns, dessen vorverkündende Strahlen zum erstenmal die Dinge getroffen haben. Wir erinnern uns hier an den antiken Kultus der eleusinischen Mysterien des Augenblicks, da der Geweihte das Wunder „des grossen Lichtes" erlebt und die Nachkommenden fern in dem leidenschaftlichen Toben der aufs höchste erregten Erlösungssehnsucht als einen wirren Knäuel ekstatischer Trunkener erblickt — er selbst in dem überirdischen Glanze des weihenden Lichtstrahles ruhig dastehend. Wir stossen hier wie auf die Symbole des menschlichsten aller menschlichen Vorgänge — auf die Darstellung des neu im Bewusstsein auftauchenden Wissens um Gut und Böse. Der durch das geheimnisvolle Licht Erleuchtete wird seiner umgebenden Welt als einer rasenden Menge sich bekämpfender, um den Vortritt in das Mysterium streitender Individuen gewahr — — aber nur vermöge der innerlichen Umwandlung, die sich in ihm vollzogen haben muss, und in die er sich verloren hat, „wie wenn Götterräume geöffnet werden".

Es war dem menschlichen Denken von jeher deutlich, dass das Subjekt dieser innerlichen Offenbarung ein anderes sein musste, als das von ihm stündlich erfahrene empirische „Ich". Denn es ist ja gerade das Ich, welches von nun an eine durchaus veränderte Bewertung erfährt: — vorher noch das absolute

Zentrum, von dem alle Begehrungen radial verliefen, um alle wieder in ihm einzumünden, erscheint es jetzt als der polare Gegensatz zu einem tiefer liegenden Dasein. So wird aus der Tatsache eines im Grunde verschiedenen und zerspaltenen Bewusstseinsinhaltes auf die andere zweier verschiedener Subjekte oder Träger dieser Inhalte geschlossen, der Mensch zum Schauplatze zweier metaphysischer Mächte, welche abermals der Hellene am schönsten versinnlichte durch seine Mythe des Dionysos-Zagreus und der Titanen, die in der orphischen Theogonie als die unsterblichen Überreste des göttlichen Lichtes und der irdischen Finsternis in jedem Einzelnen zu neuen Konflikten entbrennen. Wenn es uns gelänge, die philosophische Deutung der hier im Bilde geschilderden Vorgänge zu geben, so wären wir der Lösung unseres Problems um vieles näher gekommen.

Von der Tatsache eines polaren Gegensatzes im Bewusstsein ausgehend, sind wir indessen nicht berechtigt, hier einen wirklich existierenden metaphysischen Dualismus zweier dem Menschen immanenten Subjekte anzunehmen, wie dies der Mythos tut. Wohl ist das Ich das ursprüngliche Zentrum des Bewusstseins, infolgedessen auch die letzte Norm, an welcher das Leben in seinen Erscheinungsformen gemessen wird, wie wir beim natürlichen und civilisierten Menschen gesehen haben. Aber aus der erfahrenen Tatsache einer sich vollziehenden Umwertung des vorigen Lebensregulativs, einer Entsagung der auf das Ich bezogenen Handlungsweisen, folgt uns nicht die Zweiheit eines ausser dem Ich und ihm

neben- oder übergeordneten Subjektes, etwa eines „besseren Bewusstseins“ im Sinne Schopenhauers, sondern wir folgern vielmehr umgekehrt: wenn das Ich als besonderte Realität unfähig ist, die Tatsache der sittlichen Gesinnungsverwandlung, einer von einem wechselnden Standpunkt ausgehenden Regeneration der Daseinswerte zu erklären, so beweist uns dies das Unwahre und Illusorische dieser eingebildeten Realität, es besagt uns, dass das Ich nur solange für real gehalten werden konnte, als in seinem Inhalt keine Elemente vorgefunden wurden, von denen es augenscheinlich war, dass sie irgendwo anders ihren Ursprung haben mussten als eben in diesem Ich. Ein Inhalt im Ich-Bewusstsein, der plötzlich alle auf dieses bezogene Handlungen verwirft, kann dem Ich nicht mehr entspringen, er kann überhaupt durch kein Ich erzeugt sein, auch durch kein Bewusstsein mehr (da ja eben dessen Produzent, der Schöpfer seiner selbst, gesucht werden soll) — — dieser Inhalt kann nur überliefert werden durch ein ewig unbewusstes, jedes Ich erst aufbauendes Subjekt, welches wir nach dem Vorgange des Brahmanismus und einiger unserer Mystiker das unbewusste Selbst, das Âtman, nennen wollen. Die wunderbare Erscheinung des sittlichen Standpunktwechsels kann mithin nur gerechtfertigt werden durch einen immanenten Träger, ein bewusstloses Subjekt, von welchem aus die Tatsache der auf das empirische Ich bezogenen Zwecke ein nichtseinsollender, Überwindung heischender Irrtum bedeutet. Da wir die Tätigkeit dieses Selbst, den Ort der Wiedergeburt, in allen Menschen in gleicher

Weise finden, gemäss der objektiven Verbindlichkeit der sittlichen Gesetze, und da wir die Einwürfe des transzendentalen Idealismus hiergegen durch die Erkenntnistheorie Hartmanns, dieses Propheten der unbewussten Seele, alle als längst widerlegt ansehen müssen, so wird aus diesem unbewussten Selbst das überall identische, ewige und unbewusste absolute Subjekt, der Weltgeist.

Das Ich müsste sich demnach gerade so lange als Daseinsträger ansehen, als es nicht zur Erkenntnis dieses Selbstes gelangt wäre; es musste eben so lange sich zum absoluten Zweck erklären, als es von seiner Realität überzeugt war. Aber indem es seinen Inhalt aus einer Quelle genährt sah, die der naivste Realist nicht mehr im Ich suchen konnte, versank langsam der Glaube an seine Realität, und je deutlicher jener Einflüsterer zum Menschen sprach, je schneidender die Offenbarungen dieses „transzendentalen Subjektes" dem Ich selbst entgegengesetzt waren, desto schneller erhob sich hinter dieser verschwindenden Realität die andere des schöpferischen Unbewussten. Schliesslich steht der Mensch nur noch vor der Nötigung, allen Inhalt seines Bewusstseins, in ausnahmeloser Totalität, d. h. das Bewusstsein selbst, als ein Produkt des innewohnenden Unbewussten zu begreifen — wenn anders er nicht abermals dem Dualismus anheim fallen und den einen Teil des Bewusstseinsinhaltes vom Selbst, den anderen vom empirischen Ich entstammt sehen wollte. Aber mit diesem Anspruch auf die schöpferische, d. h. wirkende Realität des Ich muss der Mensch auch die

Behauptung des Eigenzweckes desselben aufgeben und statt jenes das ihm innewohnende unbewusste Selbst zum Zwecke seines Daseins erheben. Dieses Selbst ist das grosse Licht der alten Mysterien, es ist das Subjekt der Verwandlung, welche sich hier und da, oder doch einmal in fast Jedem von uns vollzieht, und dessen Durchbruch die christliche Religion als die durch den heiligen Geist sich einsenkende Gnade Gottes bezeichnet. Im Augenblick, wo das Bewusstsein von der Unwirklichkeit des Ichs und der alleinigen Realität des Selbstes gemeinsam und Allen teilhaftig würde, wäre die Welt im Prinzip von dem Bösen und der Schuld erlöst — denn von nun an könnte der Mensch immer nur dann sündigen, wenn er die eigene Einsicht wieder vergässe und ihrer bestimmenden Kraft verlustig ginge. So wird der Ich-Glaube zerstört durch die Gewalt des einströmenden Inhaltes, die bald zu stark ist, als dass sie vom Menschen als das Produkt des empirischen Ichs aufgefasst werden könnte, und das Pfingstwunder der redenden Zungen verkündet die neue Realität des in Allen identischen, absoluten Subjekts, welches in seiner immanenten Besonderung das menschliche Selbst, seine Entelechie und seine „Idee", aber von nun an auch den Träger seiner Zwecke bedeutet.

DAS SELBST ALS ZWECK DER WISSENSCHAFT

Wir können unsere vorhin aufgeworfene Frage befriedigend lösen. Der Träger des menschlichen

Zweckes ist das Selbst, — nicht der Mensch, sofern er in sich abgeschlossenes, besondertes und fensterloses Bewusstsein ist, sondern sofern er in seinem unbewussten Selbste den Zusammenhang mit dem absoluten Geiste bewahrt. Jetzt erst verstehen wir das Problem des ästhetischen Scheins: das Objekt des ästhetischen Verhaltens, die den Dingen immanente Entelechie ist wesenhaft dasselbe, was im Menschen betrachtendes und geniessendes Subjekt ist. War die Idee in ihrer unbewussten Logizität Träger der in den Dingen existierenden immanenten Zweckmässigkeit, beruhte auf ihrer Anerkennung und Freiwerdung der Bruch mit der Civilisation, — so finden wir dasselbe zwecksetzende Prinzip im menschlichen Selbste wieder, auch ihm die Selbstzwecksetzung gewährend. Der civilisierte Mensch hatte das Ich zum Zweck erhoben, der ästhetische und wissenschaftliche das Selbst, den unbewussten Archon. In diesem Sinne ist auch die Wissenschaft nur ein Mittel für ihn, denn das unbewusste Selbst darf Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben, weil es das überall Identische, ja schlechthin All-Eine und Alleine ist. Wir haben jetzt noch etwas näher zu erörtern, wie die Beziehungen der Wissenschaft und der Philosophie zu diesem Selbste zu begreifen seien.

Das menschliche Selbst ist das Subjekt des Erkennens, sofern in ihm der Träger der Zweckmässigkeit des theoretischen Verhaltens gesucht werden muss. Wenn schon bei der Ästhetik Kants und Schopenhauers das interesselose Wohlgefallen immer

weiter um sich greifende Bedenken hervorgerufen hatte, so dass es heute als anerkannt gelten darf, dass beide Denker damit nur eine negative Vorbedingung des ästhetischen Verhaltens, nämlich die Abstraktion von der praktischen Zweckmässigkeit (der Nützlichkeit) bezeichnet haben wollten, so sehen wir uns auch im theoretischen Verhalten jedes Verständnisses beraubt, wenn wir seine Zweckmässigkeit in jedem möglichen Sinne für den Menschen leugnen. Wäre der menschliche Instinkt nicht unumstösslich von jeher von einer durch das theoretische Verhalten befriedigten Zweckdienlichkeit überzeugt gewesen, so hätte er wohl längst aufgehört, sich der unsäglich mühevollen und schwierigen Arbeit des Erkennens hinzugeben — und er würde zweifellos wohl daran getan haben. Denn diese Welt wird regiert durch den telos, und es ist nicht einzusehen, warum das menschliche Dasein sich irgendwo aufopfern solle, wo die Zwecke endigen. Alle Kämpfe gegen das Zweckmässigkeitsdogma in der Schönheit und in der Wissenschaft wenden sich, wie wir jetzt deutlich begreifen, nicht gegen den Zweck schlechthin, sondern nur gegen ihn als praktisch-nützlichen, dessen Träger noch nicht das erst langsam erstehende Subjekt der Erkenntnis, sondern das erfahrene Ich des Bewusstseins mit den Interessen seiner selbstzwecklichen Eudämonie ist. Dass aber dieses Subjekt des Erkennens, der neue Mensch, wirklich das bewusstlose Selbst als Träger des theoretischen Zweckes ist, wird uns bestätigt durch das ursprünglich Instinktive aller Erkenntnistriebe und durch die Stärke einer unbezwinglichen Leidenschaft,

ja, des Enthusiasmus und der Ekstase, zu welcher dieser Trieb in der Seele des Genius emporwächst.

DAS WESEN DES ERKENNENS

Indessen erhebt sich vor uns die Frage, welche Zwecke und Interessen dieses Selbstes durch die Wissenschaft erfüllt und befriedigt werden? Es kann uns nicht genügen zu wissen, dass das theoretische Verhalten in uns einen Träger findet, ein Bezogenes, für welches dasselbe wahrscheinlich von der höchsten Wichtigkeit sein wird, ohne den Versuch zu wagen, die inhaltlichen Zwecke des innewohnenden Schöpfers erratend und schliessend zu vermuten. Wenn die Wissenschaften mit Einschluss der Philosophie die in den Dingen sich beziehenden Erscheinungsformen zur Entwickelung gelangen lassen, so beruht ihr tiefster Wert in der Bewusstwerdung eines Vorganges, der vorher dem Menschen als erkennenden unbewusst geblieben war. Für jedes besonderte, individuelle menschliche Selbst beruht demnach der Wert des theoretischen Verhaltens in der Bewusstwerdung der Beziehungsweisen und des Wesens anderer Selbste, wenn wir ein solches konstituierendes Prinzip in der ganzen kosmischen Allheit als deren Welt-Seele voraussetzen und behaupten. Da aber das erkennende Subjekt vom erkannten Objekte, das im Menschen nach Erkenntnis dürstende Selbst nicht essentiell verschieden ist von dem durch ihn erkannnten Wesen der Dinge, so können wir den Vorgang des wissenschaftlichen Verhaltens als

den einer Selbst-Bewusstwerdung des all-einen Subjektes bestimmen. Und da dieses all-eine, sich selbst gleiche Subjekt des Erkennens der metaphysische Wesensgrund der Welt ist, das in die individuelle, „selbstische“ Vielheit zerschlagene Eine Unbewusste, so ist die Wissenschaft letzten Endes die Selbstbewusstwerdung des Unbewussten. Das Selbst, im Menschen partikuliert, so leidenschaftlich und heftig nach dem Erkennen anderer Wesenheiten verlangend, muss mit dem Zweck erfüllt und durch ihn bestimmt sein, sich seiner in der Erkenntnis der Anderen bewusst zu werden („tât tvam âsi“). Alles Erkennen ist der fortschreitende Bewusstwerdungs-Verlauf des all-einen Subjektes des Erkennens, wenn wir uns von dem beschränkten Standpunkte der Individualität lossagen und die trennenden Schranken zwischen dem erkennenden Subjekte und dem erkannten Objekte als keine prinzipiellen und wesenhaften verstehen wollen. So finden wir aber im Subjekt des theoretischen Verhaltens denselben unbewussten Trieb wieder, welchen wir schon in der Civilisation als das bewegende Prinzip aller Naturemanzipation begreifen durften: den Willen zur Freiheit. War diese dort als eine Befreiung von dem unmittelbaren Zwange der Naturkausalität gedeutet worden, hatte sich später der Mensch aus demselben Anlass auch von der Civilisation und ihrer Bedingtheit losgewunden, so offenbart sich hier im theoretischen Verhalten eine neue Kundgebung des sehnsüchtigen Willens nach Freiheit: es ist diejenige der Unbewusstheit, welche in das Licht des erkennenden

Bewusstseins zu treten begehrt. Rückwärts schauend werden wir dieses Willens im ästhetischen Verhalten gewahr, uns auf die Gegenwart besinnend, drückt er seine letzte Absicht aus in der Bewusstwerdung des unbewussten Selbstes — in der Selbsterkenntnis des all-einen Wesens vom all-einen Wesen. Denn: „zuletzt ist alles eins, und das Erkennen dieser Einheit bildet Ziel und Grenze aller Philosophie und aller Naturbetrachtung“, wie Giordano Bruno sagt. Was du in den Dingen erkennst und findest, ist Dasselbe, was in dir diese Dinge erkennen will. Der letzte Zweck des Subjektes des Erkennens ist somit das Bewusstsein, genauer: das Selbstbewusstsein des weltimmanenten Selbstes, des Âtman[1]. Wenn die Wissenschaft ganz frühe davon ausgegangen ist, in den Objekten ihrer Erkenntnis das Wesen des Menschen instinktiv vorauszusetzen, wenn sich der Mensch zu Beginn seiner Geschichte die Dinge nur nahe zu bringen vermochte, indem er sich in die Dinge hineinsah, so lehrt ihn heute eine höchst entwickelte Wissenschaft die metaphysische Berechtigung dieses Vorganges. Eine Jahrhunderte hindurch sich entwickelnde Theorie der Erkenntnis hat dem Philosophen die Gewissheit gegeben, die schon Pythagoras in seiner Erkenntnislehre deutlich empfunden hatte: dass Alles, was an den Dingen erkannt werden

[1] Diese unsere Behauptung ist nicht zu verwechseln mit irgend einer Art von intellektueller Anschauung. Das Selbst der Dinge, welches in das Bewusstsein des menschlichen Selbstes eingeht, ist eben damit Bewusstseinsinhalt eines Selbstes, aber nicht mehr reales Selbst.

könne, logisch, kategorial bestimmtes Sein wäre, dass mithin das Erkennen des Menschen ein Schauen des bewusstlosen Trägers der Kategorien in die Gesamtheit aller übrigen kategorialen Funktionen bedeute: eine Selbsterkenntnis im tiefsten metaphysischen Sinne, ein entzücktes Ansehen der nunmehr verstandenen Wesenseinheit: — „Das bist du".

Wenn wir noch einmal den vollendeten Weg des Willens zur Freiheit mit den Blicken verfolgen, so sind es drei Abschnitte, die wir unterscheiden können. Der Wille trat auf als Stachel des sich von der Natur befreienden Menschen, als die Ursache, dass der Mensch die Civilisation überwand und zuletzt als Grund für das ästhetische und theoretische Verhalten. Wir sehen diesen Willen seinen Inhalt wechseln je nach dem Druck, unter welchem er zu leiden hat, aber wir können nicht umhin, in diesem zurückgelegten Weg schon den Anfang als bedingt durch den endlichen Zweck des Selbst-Bewusstseins bestimmt zu denken. Im menschlichen Intellekt habe sich der Wille eine Fackel angezündet, sagt Arthur Schopenhauer. Wir müssen hinzufügen, dass der metaphysische Wille dieses Ziel seiner Selbstbefreiung im Bewusstsein als zweckvolle Bestimmung von Anfang in sich trug und wir verstehen erst hiermit den Verlauf des irdischen Geschehens. Der menschliche Wille zur Erkenntnis ist jener selbe Erdgeist, der „als ein Maulwurf" die Oberflächen dieses Planeten aufwühlte, schon lange ehe er zum menschlichen „Selbst"-Bewusstsein entwickelt war, er war schon vor allem Bewusstsein auf die Wege

bedacht, die er einstmals zu gehen haben würde, und der Wille zur Wahrheit ist nur ein anderer und tieferer Ausdruck für den überall und zu allen Zeiten wirkenden Willen zur Freiheit.

DAS KRITERIUM DER WISSENSCHAFTLICHEN EVOLUTION

Hier sind wir soweit gelangt, um das Kriterium für die Entwickelung der Wissenschaften bestimmen zu können. Dasselbe kann nicht die darwinistische Vorstellung eines sich immer reicher gliedernden Organismus sein, denn der Massstab für die wissenschaftliche Entwickelung liegt nach dem Vorigen überhaupt nicht in der Wissenschaft selbst, sondern im erkennenden Wesen des Menschen, auf welches sie sich relativ bezieht. Wenn es irgendwo den Wahnsinn einer vollbrachten entwickelungsmässigen Grosstat zu zerstören gilt, so ist es hier, wo seit Jahrzehnten ein Merkmal zum Kriterium der wissenschaftlichen Entwickelung erhoben wurde, welches als solches auch rein gar nichts besagt. Die fortschreitende unterschiedliche Gliederung der Wissenschaften kann ebensogut ein Zeichen höchsten Aufschwunges als innerster Entartung sein — denn ob sich die Wissenschaften entwickeln im Sinne einer Aufwärtsbewegung, kann allein durch den Geist des Menschen entschieden werden, der sich ihrer bemächtigt. Eine Entfaltung, welche von einem überreichen menschlichen Geistesleben synthesiert wird, der Reichtum einer in sich mannigfach unterschiede-

nen Wissenschaft, den ein überlegenes mikrokosmisches Bewusstsein widerspiegelt und einheitlich in sich gestaltet, wird immer als Zeichen höchsten menschlichen Wertes erscheinen — aber eine endlose Materie aufgespeicherten Stoffes, mit der armseligen Hilflosigkeit und Roheit des gegenwärtigen Geistes unorganisch vermengt, flösst höchstens den Ekel vor machtlosem Verfall ein. Mögen in unseren Tagen einige Wissenschaften gewonnen haben — der Geist, der über sie herrschen sollte, ist stumpf geworden, und ihr grosser Zweck, die Befreiung des Subjektes der Erkenntnis, ist längst vergessen. Aber der tiefste Grund des grenzenlosen Zerfalls liegt darin, dass die Wissenschaft ihre Lossagung und ihren Abfall vom menschlichen Selbst vollziehen wollte und s i c h zum Zweck erhob, in sich das Kriterium ihres Wachstums finden wollte. Und dieses Phänomen leitet uns auf die Spur einer letzten Ursache: das Bewusstsein von dem unbewusst innewohnenden Selbst, vom Subjekte des Erkennens, ist verloren gegangen. Das Ich mit seinen praktischen Zwecken darf nicht Zweck des theoretischen Verhaltens sein, soviel hat man richtig erkannt — folglich musste die Wissenschaft auf sich selbst beruhen und das Mass ihrer Teleologie in ihr zu suchen sein, dies war der falsche Schluss. Die deutsche Philosophie am Anfange des vorigen Jahrhunderts hatte in jenem unbewussten Schöpfer und Träger die letzten Zwecke der Geistesarbeit erkannt, ihrer Entdeckung, vielleicht der folgereichsten des Menschen, verdanken wir den herrlichen, kurzen Mitsommernachtstraum einer

anbrechenden deutschen Kultur [1]). In der Pflege dieses Selbstes wurzelt unser deutscher Humanismus, der

[1]) Die Überzeugung von der Wichtigkeit dieses kurzen Zeitalters scheint just allgemach in weitere Kreise zu dringen. Das Unglück hat es gewollt, dass die pragmatischen Geschichtsschreiber das Andenken an jene Zeit elend verkümmert haben, weil sie sich ja daran gewöhnt haben, das politische Leben als Gradmesser einer Kultur zu betrachten. In meiner Schule war ein Professor, der uns Primanern allen Ernstes weiss machen wollte, dass die geradezu klägliche staatliche Schöpfung der konstitutionellen Monarchie das grösste Geschenk des XIX. Jahrhunderts sei! — Indessen schreibt einer unserer gedankenreichsten und feinsinnigsten Gelehrten, ein Mann von seltenster Kultur des Geistes — Erwin Rohde: „Betrachtet man die erstaunlichen Befreiungstaten auf geistigem Gebiet am Ende des vorigen (XVIII.) Jahrhunderts: die Abwerfung künstlerischer, faul gewordener Routine durch Winckelmann, die fanatische Predigt eines Rousseau gegen eine unselige, von den Ahnen ererbte, kranke Verbildung in allen Dingen, Kants philosophischen Drachenkampf, seine fast übermenschliche (eigentlich zu verstehn) Erkenntnistat; dazu die positiven Neuschöpfungen, die ersten Boten einer neuen Zeit: Goethes unerhörte, eine neue Welt ankündigende Dichtung und Dichterexistenz, Beethovens, Mozarts Musik, und so vieles andere — so begreift man wohl, dass jene Recken eine abgelebte Zeit zu Markte trugen, eine neue ins Leben führen wollten: und ihr Prophet war vor allem Schiller. Daneben aber empfindet man es schmerzlich, wie seitdem keineswegs, nach vulgärer Meinung, die geistige Erhebung nur immer rüstig weitergegangen ist; vielmehr ist eine schreckliche Erschlaffung eingetreten: wir standen am Morgen einer neuen Weltkultur, die es vielleicht mit der griechischen aufgenommen hätte; aber ein trüber Regen fiel ein und verschleierte Alles. Jene Helden wollten uns eine neue Bildung bringen; und über Nacht haben wir nichts als eine neue Politik daraus gemacht!" (Vgl. „Erwin Rohde", von O. Crusius, S. 233/34, mitgeteilt unter „Cogitata".) — Diesen so schönen und zutreffenden Worten haben wir nichts hinzuzufügen

wundervolle Klassizismus Herders, Goethes und Schillers. Wenn der letztere die Frage aufwirft: „Kann aber wohl der Mensch dazu bestimmt sein, über irgend einen Zweck sich selbst zu versäumen?", so gibt sein ganzes Leben die Antwort, wie wir dieses Selbst als letzten Zweck zu verstehen haben. Wenn wir das Wesen des Menschen je nach Massgabe unserer Erkenntnisse richtig zu deuten verstünden, so behielte das erzieherische Ideal dieser Art Humanismus seine ewige Gültigkeit, solange überhaupt Menschen leben und schaffen. Aber das folgende Geschlecht, das von den alten Göttern nichts wusste und mit täppischer Brutalität die blühenden Beete zertrat, brachte den Verfall in dem Augenblick, wo es das Dasein eines unbewussten und objektiven Geistes leugnete, in dessen Selbstbewusstwerdung die Geschichte der Wissenschaften inbegriffen ruhte. Denn jetzt war der „Ort der wissenschaftlichen Teleologie" verloren, jetzt konnte das Zeitalter der absoluten Wissenschaft und der absoluten Entartung aufdämmern, unter sich das junge Leben unseres Geistes begrabend. Von der Annahme und dem Glauben an das Unbewusste ist es daher abhängig, ob wir dem wahnsinnigen Treiben um uns Einhalt gebieten wollen und die Zwecke der Entwickelung abermals in uns suchen dürfen. Unsere deutsche Zukunft ruht ausschliesslich auf dem Anschluss an die deutsche Philosophie,

— es sei denn, dass die 30 Jahre, welche seit ihrer Niederschrift verflossen sind, eher noch Schlimmeres gebracht haben, und dass auch die „neue Politik" ebenso schwankend und charakterlos geworden ist, wie die übrigen Zustände alle.

in dem Sinne, dass nur diese den Glauben an den objektiven und uns doch immanenten Zweck aller entwickelungsmässigen Arbeit verbürgen kann durch das Dasein eines Allen innewohnenden und in Allen identischen unbewussten geistigen Selbstes.

Wir brauchen jetzt kaum noch darauf hinzuweisen, dass mit unserer Entscheidung auch der Streit über den Vorrang der Naturwissenschaft und Philosophie geschlichtet ist. Die Philosophie, die das Subjekt der Kategorien zum Objekte ihrer Erkenntnis erhebt, ist die Wissenschaft κατ' ἐχοξὴν, eben weil sie vor allen geeignet ist, dem „Selbst" das bewusste Spiegelbild seines Wesens entgegen zu halten, weil sie den Menschen zur Einheit und zum Grunde leitet und weil sie allein wahrhaft befreiend wirkt in dem Sinne, dass sie die Selbstbewusstwerdung des vieleinigen Selbstes bedeutet. Wer die Tatsache des Selbstes begriffen hat und die Aufgabe der Wissenschaft mit uns bestimmt, ist mithin jedem Zweifel über die Bedeutung der Philosophie in ihrer Beziehung zu den übrigen Wissenschaften enthoben — auch wenn er nicht die Probe machen dürfte durch einen Vergleich der esoterischen philosophischen Geister der Erde mit den anderen Menschen, zu denen sie sich verhalten wie die echten Gottespriester zu den Laien.

DAS RELIGIÖSE VERHÄLTNIS

Wir haben den Gang des theoretischen Verhaltens da unterbrochen, wo die Philosophie als die Lehre vom all-einen kategorialen Subjekte zur ontologischen

Theologie wurde, das heisst, wo sie ihre Beziehungen zu einer abermals veränderten Lebensäusserung des Menschen, zur Religion, enthüllt. Bestünde die Religion nur aus dem theoretischen Verhalten des wissenschaftlichen Erkennens, so fiele sie genau zusammen mit der ontologischen Metaphysik in der Philosophie, und jene wäre als Theologie im Sinne Hegels Religion. In der Tat ist es nicht zweifelhaft, dass die Lehre vom religiösen Objekte, von Gott, in jener Religion, die wir einer zukünftigen Menschheit wünschen, genau identisch sein muss mit dem metaphysischen Wesen der Philosophie. Freilich setzt diese Behauptung einen Fall voraus, der nur einmal im Verlaufe der Menschheitsgeschichte zur Tatsache werden durfte: eine metaphysische Lehre, die in ihrem Prinzip allseitig anerkannt würde als die schlechthin allein richtige und unantastbare. Die Religion der Zukunft, sofern sie in ihrer Gotteslehre die endliche Versöhnung mit der Philosophie feiern soll, muss die Folge einer unwidersprechlichen Metaphysik sein, die in der Geistesgeschichte des dritten Jahrtausends etwa dieselbe Rolle übernehmen würde wie die Dreieinigkeit Plotins im Christentum und in der Mystik des ersten und zweiten: ein Grund, der für das menschliche Denken in seinen wesentlichen Bestandteilen unaufhebbar und unüberdenkbar wäre. Wenn wir eine Philosophie besässen, deren Grundgedanken so ewig wären wie die Menschheit selbst, die mit ihr anhuben, um dereinst mit ihr unterzugehen, die infolgedessen auch die Wahrheit aller Philosopheme in sich schlösse, so wäre die Bürgschaft gewonnen, dass sie

zum Plotinismus der Religion der Zukunft würde: eine Tatsache, die wir nicht anstehen, in einigen Grundgedanken der Hartmannschen Metaphysik erfüllt zu finden [1]).

Indessen ist mit dieser Möglichkeit, dass die Philosophie die Elemente einer religiösen Seinslehre darböte, ihre unmittelbare Bedeutung für die Religion auch vollständig erschöpft. Denn die Religion ist mehr als ein theoretisches Verhalten. Wenn wir als die Triebkraft aller bisherigen Entwickelungen den menschlichen Willen verfolgt haben von seiner Befreiung von der Naturabhängigkeit bis zu seinem befreienden Bewusstwerden in der wissenschaftlichen Erkenntnis, wenn wir die ganze Geschichte des Menschen als den Prozess seiner Emanzipation unter den verschiedensten Veränderungen bestimmen durften, so tritt uns in der Religion dieser Befreiung heischende metaphysische Grundtrieb des Selbstes als der Wille zur Erlösung entgegen. Der Wille zur Bewusstwerdung, nach der Freiheit im Selbstbewusstsein, erweist sich hier als nichts Letztes. Das ganze bisherige Geschehen vom Verlassen des civilisatorischen Zustandes war ein reiner Erkenntnisprozess. Die Entelechie, der den Dingen immanente Träger ihrer logischen und gesetzmässigen Beziehungen, ihr intelligibler Archon war zuerst das sinnlich verhüllte

[1]) Wem diese Ansprüche der Hartmannschen Philosophie in ihren Grundgedanken zu übertrieben erscheinen, der lese genaueres nach über ihre synthesierende Kraft, uralte mythische Gedanken des Menschen, zum mindesten der arischen Menschheit, wissenschaftlich zu gestalten: der „Grundriss" von A. Drews belehrt hier vorzüglich (vgl. S. 150f. daselbst).

Objekt des ästhetischen Verhaltens, die ästhetische Idee[1]), um in der Wissenschaft und Philosophie nach und nach auch als dem Menschen innewohnendes Subjekt der Kategorien oder als unbewusstes, schöpferisches Selbst erkannt zu werden. Von dem Inhalte und der Realität des Bewusstseins ausgehend, war der Mensch durch zwei Phänomene gezwungen worden, die wirkende Realität jenseits dieses Bewusstseins zu suchen: einmal wissenschaftlich durch die Forschung nach dem Ursprunge und Träger der Kategorien, das anderemal ethisch-praktisch durch das Mysterium der Sittlichkeit, welches auf einen unbewussten, verborgenen Träger der moralischen Gesinnungsumwandlung schliessen liess. Beide Erkenntnisse drängten zu einer überall identischen Einheit: in dem Objekte des ästhetischen Verhaltens, der sinnlich erscheinenden Idee, in dem Subjekte der kategorialen Funktionen und in dem Träger des sittlichen Bewusstseins wurde eine einzige, umfassende Wesenheit erkannt, die als verwirklichendes Prinzip in der Welt tätig war. Die Realität in der Natur und die Realität im Menschen fiel demnach zusammen in ein gemeinsames unbewusstes Reale, welches zur Bewusstwerdung seiner selbst zu drängen schien. Bis hierher konnte sich der Mensch genügen lassen an der zunehmenden Widerspiegelung des metaphysischen Unbewussten,

[1]) Ich verstehe hier wie überall die Idee weder im Sinne Platons, noch Plotins, noch Kants oder Schopenhauers, sondern nach dem Vorgange Hegels und Hartmanns als das formale logische Prinzip der überall daseienden kategorialen Gesetzmässigkeit.

er konnte sein Genüge daran finden, ein immer treuerer Gottesspiegel zu sein, immer mehr Erkenntnisreflexe aus dem Unbewussten in sich bewusst werden zu lassen und dadurch diesem zur Freiheit zu verhelfen.

Aber das Unbewusste, welches sich nur im Bewusstsein des Menschen bricht und ideell reflektiert, ist damit noch nicht befreit. Indem es gebrochen in die Form des menschlichen Bewusstseins eingeht, büsst es gleichzeitig seine Realität ein. Wohl gelangt es gleichsam vom untersten und dunkelsten Grunde an die Oberfläche, einer Blase gleichend, die aus dem Kreise eines tiefen und schwarzen Teiches auftaucht und oben eine Weile einsam schillernd und sprühend im Sonnenscheine zittert, bis sie gestaltlos und realitätlos zerplatzt. Das Unbewusste, oder vielmehr sein Inhalt im menschlichen Bewusstsein ist nicht mehr, es wirkt nicht mehr, sondern es hat seine Bewusstwerdung einlösen müssen mit dem Verluste seiner Realität, seiner aktuellen und schöpferischen Wirksamkeit. Das Denken und das Bewusstsein sind nicht eins, der gedachte, vom Menschen vorgestellte Gott ist nicht mehr die göttliche Wirklichkeit. Sofern die Befreiung des Unbewussten identisch ist mit ihrer immer mehr adäquaten inhaltlichen Erkenntnis im Bewusstsein, ist sie unvollendet, weil nur ideell und nur die intelligible Inhaltlichkeit und Logizität passiv in sich auffangend, während das Unbewusste überall durchströmt ist von dem unrastigen Trieb der Realität, vom Willen: ein Beweis hierfür ist eben die Religion als die Sehnsucht nach realer Erlösung, d. h. nach

einem heiligen Leben, nicht nach einer Erkenntnis. Wäre im Erkennen die menschliche „Selbst"-Befreiung vollzogen, so wäre die Religion ein überflüssiges Verhalten, denn das Erkennen ist erst der Anfang des religiösen Lebens. Aber Gott will mehr, als nur erkannt sein, Gott will sein, er will sich durchsetzen, er will nicht Freiheit im Sinne der Bewusstheit, sondern er will Erlösung, d. h. die Umgestaltung der Wirklichkeit nach dem Masse seines Erkannt-Seins. Die göttliche Realität, die mit dem Vorgange des Bewusstwerdens erlischt, will durch die Bewusstwerdung wieder erzeugt und wirksam werden. Die blosse bewusste Erkenntnis lässt in Gott einen heimlichen Rest, der nie zu Gedanken werden kann, der selbst kein Gedachtes und zu Denkendes ist, sie lässt einen Teil Gottes vor den Toren des Menschen stehen, vergeblich um Einlass dringend. Aber dieser göttliche Ungrund will ebenso offenbar werden, wie die unbewusste Idee im menschlichen Bewusstsein. Nirgends war daher die menschliche Sprache tiefer als da, wo sie für diese Erlösung heischende Realität den Namen Gott erfand, der in der arischen Rasse „der Verborgene" bedeutet. Denn was konnte dem menschlichen Bewusstsein so schlechthin verborgen sein als die wirkende Realität des objektiven Geistes?

Dieser göttliche Rest, die Realität, kann im Menschen nicht mehr erlöst werden im Gedanken, sondern nur wieder durch Realität, d. h. durch das Wollen. Hier ist die Erklärung für die Tatsache, dass der Mensch in der absoluten Stille der Be-

trachtung und des Schauens nicht verharren kann, dass er selbst das Schauen sich nicht ausdenken kann, ohne die stetige Flucht gewollter schauender Augenblicke, die Tätigkeit eines schauenden Willens vorzustellen. Jedes wahre Erkennen ist ein Moment seligen Schauens, und vielleicht tat das menschliche Denken gut, es als zeitloses Schauen zu deuten, um einer höheren Wahrheit dadurch teilhaftig zu werden. Aber das Leben schleudert den reinen Denker in die mahlende Flucht der Zeitlichkeit zurück, eben weil es mehr ist als das reine Denken: nämlich Wollen. Die Ergebnisse des zeitlosen Denkens strömen in die kreisende Zeitlichkeit des aktuellen Werdens zurück und werden von der lebenden Realität gebieterisch gefordert zum Inhalte. Und weil das Unbewusste Wille ist, muss auch der Mensch immer wollen, und weil Gott erlöst werden will, kann der Mensch dessen Wunsch nur erfüllen im Wollen. Diese Erfüllung geschieht, indem der menschliche Wille zum Vollstrecker der im Bewusstsein geoffenbarten Gedanken Gottes sich heiligt.

So bedeutet der Begriff der Erlösung, die Grundtatsache aller Religion: der ohne Bewusstsein wirkende Gott will mit Bewusstsein tätig sein, d. h. im Menschen zu sich selbst gekommen, als Gottmensch die Welt gestalten. Hier liegt der metaphysische Sinn des Christentums, die Idee des Jesus von Nazareth und das geheimnisvolle Dasein der Gottmenschheit. Gott will Mensch, d. i. Bewusstsein werden, um mit Bewusstsein wirken zu können. Das Christen-

tum konnte dieses Phänomen nie erklären, weil es das göttliche Bewusstsein vor die Tatsache der Menschwerdung setzte, statt nach und hinter dieselbe. Der Verlauf des menschlichen Entwickelungsganges ist mithin die Befreiung Gottes — nicht die Freiheit; seine Erlösung, nicht Erlöstheit. Der Kern der Religion ist nicht Gotteserkenntnis, sondern die Lebensgestaltung nach den Ergebnissen dieser Erkenntnis. Metaphysisch liegt der Schwerpunkt alles religiösen Daseins im Willen, in dem im Menschen sich seiner selbst bewusst gewordenen Wollen der bewusstlosen Gottheit. Wenn der Mensch anfängt, die Ziele und Wünsche seines Schicksals zu erraten und fortan sich selber opfernd preisgibt, um jenem zur Wahrheit und Wirklichkeit zu verhelfen, wenn ihm das Dasein seines bewusstlosen Selbstes als der innewohnende Gott zum Bewusstsein gelangt, hat er begonnen, ein religiöser Mensch zu sein. Aber erst wo die ganze Wirklichkeit in jeder ihrer Beziehungen bestimmt ist durch diese religiöse Tatsache, erst wenn das Leben in all seinen Ausdrucksformen zu einem einzigen umfassenden Gottesdienste geworden ist, erst „wann diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein".

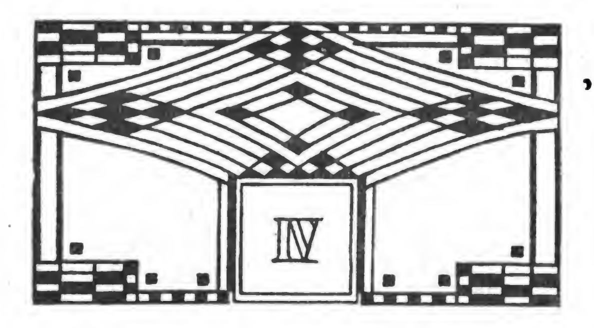
Das Wesen einer solchen Religion, die in Wahrheit eine Kulturreligion sein würde, bestünde demnach in dem Fehlen irgend welcher vermittelnden Personen zwischen dem Geiste des Menschen und dem Geiste Gottes — sei der Vermittler ein Heiliger wie Jesus von Nazareth und Franziskus von Assisi oder der Priester irgend einer Kirche. Die Religion der

Kultur, eine solche, die eine Kultur erzeugen könnte, bedürfte keiner Kirche und keines Gottesdienstes, einfach deshalb, weil sie das gesamte Leben in all seinen Ausdrucksformen in den Bann ihrer selbst zu ziehen hätte. Der grosse Gottesdienst wäre das pflichtbewusst gestaltete Menschenleben selbst, die einfache Erfüllung eines jeglichen Anteils an dem notwendigen Tun der gemeinsamen Kultur-Menschheit. Wenn fast alle historischen Religionen die ganze Kraft der Völker, welche der Verwirklichung der Kultur gehören sollte, in Anspruch nahmen durch ihre dem Leben immer mehr oder weniger entfremdete Besonderheit, so stände diese neue Religion mitten in den Konflikten der Wirklichkeit, den Menschen nicht von der Ausübung seines Werkes entfernend, sondern ihn stündlich durch die Erkenntnis neuer Zwecke und neuer Möglichkeiten zu dieser auffordernd. In diesem Sinne allein ist Religion ein Leben — aber nicht dasjenige einer Persönlichkeit der Historie, wie so Viele heute wähnen, sondern unser eigenes Leben, von uns selbst im schmerzlichen Alltage gelitten. Eine Religion, die deshalb des Mittlers bedarf, die einer Kirche benötigt, kann nie und nimmer diese geforderte Religion der Kultur sein. Darum würde auch hier der Kampf zuerst entbrennen müssen, wenn man sich einmal zur Kultur oder zum Untergange rüsten wollte.

So hätte die Religion den Zauberkreis geschlossen, in welchem sich der Mensch seit seinem Verlassen der Civilisation befunden hatte. Aber indem sie ebenso mit dem theoretischen Verhalten bricht, wie dieses

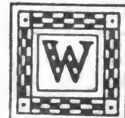
zu seiner Zeit dem praktischen entsagt hatte, kehrt sie synthetisch zu der ursprünglichen Verhaltungsweise des Menschen zurück, die eine praktische war. Mit der Abstraktion von aller praktischen Bezogenheit zur Realität der Dinge hatte der menschliche Befreiungsprozess begonnen. Im ästhetischen Scheine verzichtete der Mensch sowohl auf die praktischen Beziehungen als auf die Erkenntnis der Realität, indem er anstatt der Dinge ihre sinnliche Erscheinung in seinem Bewusstsein zum Objekt erhob. In der Wissenschaft durfte er wenigstens wieder seine Beziehung zur objektiv seienden Realität herstellen, wenn auch noch unter dem Verzicht aller praktischen Handlungen und Äusserungen. Erst in der Religion hat er sich auf dem weiten Umwege der Abstraktion der Naturtotalität mit Einschluss seiner Beziehungen zur übrigen Menschheit soweit genähert, dass er abermals seinen letzten Zweck in seinen praktischen Beziehungen erkennen darf. Aber diese durch lange Irrfahrt geläuterte Beziehung des religiösen Menschen ist im Vergleich zur Civilisation die höhere Synthese, eine Beziehung, welche nicht mehr das menschliche Selbst in seinen letzten und höchsten Kundgebungen aus-, sondern einschliesst. Erst in der Religion wird der Mensch mithin befähigt, eine neue, eine erlösende Wirklichkeit, nur nach den Gesetzen seiner Selbstheit zu gestalten. Diese neue Wirklichkeit ist aber die Kultur.





DAS WESEN DER KULTUR

Allduldende Natur! Du hast mich nun,
Du hast mich, und es dämmert zwischen dir
Und mir die alte Liebe wieder auf.
Empedokles


IR HABEN DAS WESEN DER KULTUR IHRER ENTSTEHUNG NACH IN DREI GRUNDLEGENDE VERHALTUNGSWEISEN ZERGLIEDERT: IN DAS ÄSTHETISCHE, DAS THEORETISCHE und das religiöse Verhalten. Wie überall ist die zugrunde liegende Idee ein Letztes und Einfaches, das aber in seiner Anwendung auf die Wirklichkeit eine unendliche Fülle von Verschiedenheiten und Variationen bedingt. Unsere hierbei angewandte Methode hat es mit sich gebracht, dass wir diejenigen menschlichen Kundgebungen begrifflich zuletzt behandeln mussten, die tatsächlich in irgend einer Form

das vorangehende Prius aller Betätigungen zu sein pflegen — unter ihnen namentlich die Religion. Dies gilt nicht nur für ihre Stellung innerhalb der kulturellen Wirkungskreise, sondern schon für die Anfänge der Naturbefreiung. Primitive Völker, die wir nicht mit dem missverständlichen Namen von „Naturvölkern“ bezeichnen wollen, da es in Wahrheit solche gar nicht gibt[1]) — solche, die am Anfang ihrer Civilisation stehen, besitzen dennoch Religion, ebenso

[1]) Wirklich gibt es nichts, das so furchtbar unnatürlich wäre, als das Leben dieser Naturvölker. Ihre Unnatur beruht einenteils in einer findigen Schlauheit und List, mit der sie die Natur zu unterstützen und zu regeln wissen, wie z. B. die oft äusserst verwickelten Vorkehrungen beweisen, die von den Indianern und vielen australischen Stämmen getroffen werden, um die Inzucht (Endogamie) zu vermeiden. Andererseits besteht sie in einer grausamen und widerwärtigen Entstellung der Natur, die ihre scheusslichen Triumphe namentlich im Geschlechtsleben feiert. Ich erinnere nur an die Misshandlungen des Körpers bei der Mannbarwerdung der Stammesjünglinge, bei der Menstruation, ferner an die Beschneidung, an das Tätowieren. So erfahren wir von den mannigfaltigsten Operationen schmerzhaftester Art, durch welche die Vorhaut der mannbaren Jünglinge entfernt (beschnitten) oder durch Einklemmen dehnbar gemacht wird (bei den Ekhili wird die Vorhaut sogar ausgerissen, wie Gobineau in seinem Hauptwerke II. S. 111 mitteilt!) — von einer Beschneidung der geschlechtsreifen Mädchen, ja, Bölsche erzählt von einer ausgesucht grausamen Vernähung der Schamlippen bei afrikanischen Negermädchen, der sogenannten Infibulation, um den ausserehelichen Geschlechtsverkehr unmöglich zu machen (Liebesleben i. d. Natur III. S. 151). Die Dajak bohren sich Pflöcke in das Glied; bei den südamerikanischen Männerkindbetten müssen die männlichen Wöchnerinnen die schmerzhaftesten Martern erdulden. Fälle dieser Unnatur liessen sich fast beliebig vermehren.

wie ihnen irgend eine Form des ästhetischen Verhaltens zu eigen ist, sei es auch nur als Tanz und Spiel. Heinrich Schurtz hat mehrfach darauf hingewiesen, dass bei der Entstehung ursprünglichster civilisatorischer Verhältnisse, wie bei den wirtschaftlichen Anfängen eines privaten Eigentums, mystische Vorstellungen massgebend gewesen sind, und es wird vielleicht die Aufgabe einer zukünftigen Kulturgeschichte sein, die Einflüsse dieser religiösen Gedanken, die damit nicht erklärt werden, wenn man sie zu den Superstitionen zählt, auf die gesellschaftliche und civilisatorische Lebensgestaltung eingehend nachzuweisen — wenn erst einmal der historische Materialismus des vorigen Jahrhunderts endgültig überwunden sein wird. Wenn wir im Verlaufe unserer Untersuchung Civilisation und Kultur begrifflich auf unmissverständliche Weise sondern mussten, so mag hier ein Hinweis stattfinden, der wohl für die meisten Leser überflüssig sein wird: dass in der historisch gegebenen Wirklichkeit solche trennenden Unterschiede nicht in dieser reinen Sonderung bestehen, dass Civilisation und Kultur sich wechselseitig durchdringen, dass es ausschliesslich civilisierte Völker nicht gibt, so wenig wie ausgesprochene Kulturvölker, ja, wie wir später finden werden: nicht geben kann.

Indem die Kultur als bewusste Erkenntnis erst in ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit zu einem gegenständlichen Lebendigen wird, erscheint sie letzten Endes abhängig von dem Vorgange, ob und inwiefern die fortschreitende Selbsterkenntnis (in un-

serem Sinne als Erkenntnis des Selbstes) auf unseren Willen wirkt. Das immer gesteigerte Bewusstsein ist noch keine Kultur, das lehrt am besten das Beispiel unserer traurigen Gegenwart. Die auf den objektiven Geist bezogenen Erkenntnisse werden erst dann zur Kultur, wenn sie zu Motiven für den Willen werden, wenn sie im Menschen den Willen auslösen, nach diesen Gedanken seines „besseren Bewusstseins" tätig zu sein. Inwieweit aber eine Vorstellung, deren Inhalt, über die ichliche Beschränktheit erhaben, auf die identische objektive Geisteseinheit bezogen wird, ist ein Problem der Sittlichkeit. Danach kann keine Kultur zur Tat werden, die sich nicht auf den sittlichen Willen des Menschen als den letzten Grund ihres Daseins berufen könnte. Alle Kultur ist ihrem Wesen nach der Niederschlag eines vergegenständlichten, real gewordenen sittlichen Willens, alle Kultur ist abhängig von dem wiedergebärenden Wunsche des Menschen, von seinem moralischen Vermögen. Es kann Dem nicht widersprechen, dass wesentliche Bestandteile der Kultur, wie das ästhetische und theoretische Verhalten, den unmittelbaren Zusammenhängen mit der Sittlichkeit entrissen sind. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob nicht auch das Genie des Künstlers oder des Philosophen im Grunde ein sittliches ist, eine Vermutung, welche durch die Erfahrung leicht bestätigt werden könnte, wenn wir an die tiefe sittliche Energie genialer Männer denken, an eine Gesinnung, die sich in den Werken und dem Leben von Aischylos bis Goethe und Wagner, oder des Pythagoras von Samos bis auf Hegel und Hart-

mann[1]) offenbart. Wir haben auch ohne solche Betrachtungen zur Genüge gesehen, dass selbst die Werke des grössten Menschen nicht hinreichend sein würden, eine Kultur ins Leben zu rufen, einfach deshalb nicht, weil Kultur der Ausdruck für eine gemeinsame Ordnung ist, die entweder von Allen besessen wird oder von Keinem. „Der Erfolg meiner Handlungen ist nicht von mir, sondern vom Willen aller übrigen abhängig," sagt Schelling, und das drückend einsame, in Melancholie verzehrte Leben unserer grossen Männer scheint ihm recht zu geben. Eine Kultur kann nur werden, wenn sich der gemeinsame Wille eines Volkes zu ihrer Verwirklichung bereit erklärt, d. h. wenn die sittliche Tatkraft eines Volkes stark genug ist, um dem eingeborenen Egoismus und der anhaftenden Sehnsucht nach Eudämonie soweit zu entsagen, als zu einer Kultur, zu einem Verhältnis zum objektiv unbewussten Weltgeist — zum Geiste des Menschen — unbedingt erforderlich ist. Die Werke der Heroen können keine Kulturen ersetzen und keine schaffen. Wir haben Künstler und Denker und einzelne Helden, die aus eben dem unsterblichen Geiste Gottes schufen, wie diejenigen der Griechen: wir haben sogar ein oder zwei Erscheinungen, welchen die Antike nichts ähnliches an die Seite zu stellen hat, — ich denke an unsere Musik und an unsere Philosophie — und doch sind diese Werke

[1]) Dieser macht die regenerative Energie des Menschen sogar zum Kriterium des wahren Philosophen: „Wer nicht Philosoph ist, der lässt eben die Welt auf dem Fleck, wo er sie gefunden — —."

und diese Gedanken nicht „Motiv“ geworden, und doch regt sich bei uns kein Wille, der sittlich so stark wäre, um nach den Erkenntnissen dieses waltenden Geistes das Leben umzubilden — ja, diese Umbildung nur zu versuchen. Denn nicht die Kunst, nicht die Philosophie können eine neue Wirklichkeit verursachen, weder die Musik Bachs und Bruckners, noch die Tragödie Wagners, noch die Metaphysik Platons und Hartmanns, keine Erkenntnis und keine Einsicht, und sei es die erhabenste — sondern einzig und allein der moralische Wille, das Bewusstsein einer sittlichen Pflicht. Dieses Bewusstsein kann allerdings vertieft und gesteigert werden durch die vorbildliche Wirkung vorhandener Werke und Ideen — aber der Akt der kulturellen Wiedergeburt kann sich nur vollziehen in dem Willen eines ganzen Volkes, in dem Genius seiner Gemeinsamkeit. Was aber bei uns Deutschen heute Kultur heisst, ist nicht mehr als die abstrakte Idee einer solchen, was uns Deutschen zu einer Kultur fehlt, ist die Sittlichkeit und die Charakterstärke, um aus dieser Idee ein Leben zu wirken.

Nur diese moralische Tatsache kann uns darüber belehren, warum die Griechen eine Kultur hatten und wir keine. Hieran kann uns nicht irre machen, dass das Leben in der griechischen Polis ein furchtbares und tief unsittliches war, wie Jakob Burckhardt zeigte, — auch dieses nicht, dass dieses Volk einer Schar von unsterblichkeitstrunkenen Dionysospriestern glich, von dem Willen nach Macht und unzerstörbarer Seligkeit beherrscht und einzig durch Apollon gebändigt, wie uns Friedrich Nietzsche versichert. Die

Griechen besassen die Energie, eine lange Spanne Zeit ihre von Homer erschaute Ordnung der Dinge zu leben und „niemals ... ist der Zusammenhang mit dieser gewaltsam abgerissen worden“ („Psyche“ I S. 113). Dass diese sittliche Lebensordnung den Keim eines späteren Verfalls in sich barg, der eben so grauenhaft war als das homerische Griechenland einzigartig schön, beweist nichts gegen unsere Behauptung[1]. Mag eine Kultur immerhin verderben, wenn der Wille und die Rasse erlischt, die sie getragen haben — sie hat doch geblüht und gelebt und muss nach dem Gesetze der kosmischen Kausalität weiter wirken bis zum Weltende. Aber der Deutsche hat diese gestaltende Energie noch nicht besessen. Als jene Zeit anheben sollte, welche das Mittelalter vertilgte, die uns etwa Das zeitigen sollte, was in Griechenland das Homerische Zeitalter gebracht hat, von dem Burckhardt sagt, dass es mehr des Grässlichen und

[1] So fehlerhaft es sein würde, in der griechischen Kultur die weise Selbstbeschränkung und massvolle Zucht zu vergessen, welche uns die entzückende Harmonie der homerischen (oder apollinischen) Antike offenbart, so einseitig würde es mich dünken, die orgiastischen, ins Ungeheure strebenden Elemente zu verleugnen. Gerade hier scheint mir die ganz neue kulturgeschichtliche Betrachtungsweise, wie sie durch Nietzsche und Rohde, ja, schon durch Jakob Burckhardt eingeleitet wurde, noch viel zu wenig beachtet. Die Auffassung des deutschen Klassizismus vom Hellenentum ist ganz bestimmt eine unrichtige, und es bleibt uns nur übrig, darüber zu klagen, dass der Mann, der ein so tiefes Verständnis für die mystischen Unterströmungen der Antike hatte, Erwin Rohde, an der Ausführung seines Lieblingsplanes verhindert wurde und die griechische Kulturgeschichte wiederum ungeschrieben bleiben musste.

Furchtbaren überwunden habe, als wir heute noch ahnen können — gerade da zerbrach der Wille und die Sittlichkeit einer hierzu notwendigen Selbstzucht und freiwilligen Selbstbeschränkung, und der Glückseligkeitshunger raste furiengleich über unser armes Land als die Gottesplage einer neuen Apokalypse.

Die Kultur, die wir nun im Sinne haben, als die Verwirklichung eines Daseins, welches durch die zunehmende Erkenntnis des Selbstes bestimmt sei, welche somit „aus der Erkenntnis die Erlösung" schüfe, wäre eine synthetische Vereinigung sowohl des antiken Humanitätsgedankens als auch unseres eigenen deutschen, oder wenn man will: germanischen Begriffes einer menschlichen Kultur — mit dem Geiste des indischen Ariers. Seit der romantischen Poesie und der romantischen Philosophie ist im Occident ein steigender Einfluss des indischen Geistes, namentlich der Upanishads- und der Vedânta-Metaphyṣik zu bemerken gewesen, ein Einfluss, der seit den philologischen Arbeiten Otto Böhtlingks, Max Müllers und namentlich Deussens stetig zunehmen konnte, um uns die Forderung einer einverleibenden Synthese dieses Geistes in den unsrigen immer dringender ans Herz zu legen. Ohne eines spiritistisch gedeuteten Neo-Buddhismus zu gedenken, der sich heute vielfache Anhänger zu verschaffen gewusst hat, und der mehr eine Mode oder Verirrung bedeutet, denn einen kulturellen Fortschritt, ist doch der Gedanke einer Verschmelzung des indischen mit unserem eigenen Wesen zur dringenden Forderung wahrer Kulturgeister geworden, wie bei Schopenhauer, bei Richard

Wagner und bei Hartmann[1]. Die ganze Entwickelung der deutschen Philosophie seit Fichte war in gewissem Sinne eine Vorbereitung für die Aufnahme der indisch-bramahnischen Grundgedanken, eine langsame Entdeckung des Selbstes als einer Einheit des menschlichen Wesens mit Gott. Ja, im Grunde können wir diese Entwickelung als schon von Kant anhebend ansehen. Von dessen synthetischer Einheit der Apperzeption an bewegt sich in wunderbar logischem Aufstiege die Bewusstwerdung dieses tiefsinnigsten Gedankens der occidentalischen Metaphysik: von hier über das absolute urtätige Ich Fichtes, das ewig bewusstlose Subjekt-Objekt Schellings, den absoluten Logos Hegels, den all-einen und alleinen Willen Schopenhauers, und endlich — in der letzten synthesierenden Fassung: — über das zweiattributive Unbewusste Hartmanns, führt ein einziger glorreicher Weg. In letzter Synthese hat die deutsche Philosophie die Vereinheitlichung der Grundgedanken der drei Kantschen Kritiken vollzogen: die transzendentale Einheit der Apperzeption, die absolute göttliche Intellektual-Anschauung oder das erzeugende Wirken und Setzen der Kategorien, („Kritik der Urteilskraft" § 76, Anmerkung, von dem absolut notwendigen Wesen als Einheit von Verstand und Sinnlichkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit handelnd) — und endlich die praktische Vernunft oder der Wille sind von der gegenwärtigen Philosophie organisch geeint worden. Und hier vermögen wir schon die Richtung ahnend vorausempfinden, welche die Philosophie der

[1] Auch Max Müller wäre hier in weiterem Abstande zu nennen.

Zukunft einschlagen wird: die Verschmelzung der jetzt genauer bestimmten Realität, d. h. der Gesamtheit der Kategorien und ihres hervorbringenden Schöpfers mit dem vedischen Âtman oder dem Selbste. Hat die orientalische Philosophie begonnen und geendigt mit der Einsicht in die Idealität des Bewusstseins-Objektes, so kann die occidentalische Philosophie die neue Erkenntnis von der Idealität des Ichs oder Bewusstseins-Subjektes hinzufügen[1]: — erst beide Anschauungen zusammen ergeben den Satz von der Phänomenalität in seiner ganzen Strenge — erst beide leiten die Epoche einer neuen Welt ein, deren Kultur sich auf die Wahrheit eines neuen Realitätsbegriffes stützen wird: das Reale ist das Selbst, nicht das

[1] Dieser Gedanke und kein anderer ist die eigentliche und weitaus wesentlichste Leistung Kants. Dass Kant mit dem Idealismus ernst macht und auch das Ich nur noch als Erscheinung gelten lässt (Vernunftkritik S. 167, 168, 359, 370, 371, Ausg. Kirchmann), ist allein das Neue und bewunderungswürdig Folgerichtige seiner Erkenntnistheorie. Nichts kann glänzender die vollständige Unfruchtbarkeit des Neukantianismus beweisen, als die Tatsache, dass auch nicht ein einziger von diesen Kantianern die Konsequenzen dieses allerersten Bruches mit dem cogito ergo sum gezogen hat, vielmehr alle unter der einen oder der anderen Form wieder die Realität des Ichs behaupten. Es muss wohl seltsam erscheinen, dass es nicht ein Kantianer gewesen ist, der hier tatsächlich zu Kant zurückgeht, sondern ein Philosoph Hartmannscher Richtung. Und obwohl A. Drews in seinem Werke „das Ich als Grundproblem der Metaphysik“ lediglich diesen Kantschen Gedanken zu Ende denkt, hat die ganze neukantische Schulphilosophie vielbedeutend stille geschwiegen, als handelte es sich um ganz neue, ein bischen komische oder überspannte Eigenbrödeleien. Auch die Geschichte der Philosophie kann ironisch werden!

Bewusstsein, sondern die Sphäre des gestaltenden, kategorialen und gesetzgebenden Unbewussten.

Hier aber öffnet sich die unendliche Fernsicht auf einen neuen Menschen, eine erschütternde Umgestaltung unseres heutigen Daseins. Wir sind in eine Epoche gekommen, die sich vergleichen lässt derjenigen, welche dem Christentum voranging: hat dieses die Sphäre der Realität jenseits der Welt gesucht, ist das ganze Christentum der Historie (nicht etwa dasjenige, welches sich einige Schwärmer aus der Person des Jesu von Nazareth konstruieren), die Kulturgestalt der Philosophien des Platon und des Plotin, so wird die jetzt anbrechende neue Welt unter dem Zeichen dieser neuen Realität stehen, welche eins ist mit der Totalität der Welt selber und welche zum erstenmal mit dem Begriffe des Kosmos, der objektiv wirklichen Weltordnung, des Weltgesetzes und der Weltzweckmässigkeit Ernst macht. Seit Platon hat die Welt gesucht nach einer neuen, nicht mehr transzendenten, sondern metaphysisch immanenten Realität — heute hat sie dieselbe gefunden mit der Entdeckung, dass die Kategorien unbewusst sind, dass der Bewusstseinsinhalt mit samt dem vorgestellten „Ich" nur ideale Erscheinung ist, dass mithin das Reale oder die Welt die Summe aller Kategorialfunktionen des Unbewussten sein müsse. Hat der vedische Âtman noch manchmal die individuelle Besonderheit und Idealität des Bewusstseins angenommen (Paul Deussen übersetzt prajñâ als das Wesen des Âtman mit „Bewusstsein" und gelangt so zu der Formel „das Bewusstsein ist das Brahman" [„Sechzig Upanishads

des Veda"]), so fallen nun diese letzten Irrtümer weg; wir ziehen die Realität nicht mehr in die Grenzen unseres Bewusstseins (wie der vedische Inder) und vergegenständlichen sie nicht mehr als transzendente Welt der Ideen oder der Engel (wie Platon und das Christentum), sondern wir finden sie als die göttlichen Funktionen oder Fulgurationen, deren Gesamtheit die „Welt" ist. Dieses ist der uralte indische Satz der Identität „das Brahman ist der Âtman" auf die wissenschaftliche Ausdrucksweise der occidentalischen Philosophie gebracht. Und so fühlen wir die tiefste dem Menschen gegönnte Befriedigung: wir erleben die Einstürze von Schranken zwischen menschlichen Kulturen, zwischen Zeiten und Rassen, den neuen Einzug einer wiedererkannten Einheit, die hervorgebracht werden wird durch einen neuen metaphysischen Grundbegriff vom Wesen des Realen. Wir werden noch einmal auf diesen Gedanken zurückkommen müssen.

Ein dunkles Bewusstsein dieser vorbereitenden Neugestaltung der abendländischen Kultur musste auch in den Indern selbst aufleben, wie wären sonst die ausserordentlichen Erscheinungen Râmmohun-Roys (1774—1833) und Keshub-Chunder-Sens (1838—1884) möglich gewesen, die beide von ihrem indischen Vaterlande aus eine Verschmelzung und Vermischung mit der westlichen Kultur ersehnten und herbeizuführen trachteten, wie wir eine solche mit dem Osten? So scheint endlich eine Einigung der drei mächtigsten menschlichen Gedanken bevorzustehen: der humanistischen Idee der Antike und der klassischen deutschen Dichter, der deutschen Philosophie und der indischen Lehre des

Âtman. Der Humanist wird anerkennen müssen, dass sein gesuchtes Selbst, dessen Pflege er sein Dasein widmete, der innewohnende Gott ist: eine tiefe Erkenntnis und unendliche Bereicherung seines Wesens — der Anhänger des esoterischen Brahmanismus wird lernen, dass das Selbst, der immanente Âtman kein wahrheitsloses Nichts, kein Nicht-Seiendes ist, sondern eine seiende und wirkende Realität. Dann wird der religiöse Gedanke der Erlösung in eins fallen mit dem Begriff einer zu verwirklichenden Kultur: jene wird die Erlösung des Selbstes sein, und die fortschreitende Erlösungstat Kultur werden. Hier stellt uns das Dasein vor eine unermessliche Aufgabe: wir sollen bekennen, ob wir die Verwirklichung der Grundideen der begabtesten Menschheitsrassen unternehmen wollen — des Griechen und des Inders, des Humanismus und der Mystik, ob wir Gottmenschen zu sein begehren, ob unsere Kultur die des Selbstes, des so uralten mystischen Christus-Logos sein soll, dessen religiöse Wahrheit auch unserer wissenschaftlichen Erkenntnis endlich sicher steht.

Ungesucht und ohne den Zwang historischer Überlieferungen hat unser eigenes Denken zu der Synthese zwischen den zwei reichsten Erdkulturen hingetrieben, und mit Erstaunen deuten wir uns heute unser eigenes Dasein zurecht als eine bislang unbewusst angetretene, nun aber bewusst zu erwerbende Erbschaft längst erstorbener Lebensgestaltungen. Weit entfernt, uns hiermit der überlieferten Historie zu überantworten, wird uns der Weg gezeigt, wie wir ihr ein für allemal entfliehen. Denn nichts ist notwen-

diger, als dass wir uns vom Drucke der auf uns lastenden Historie befreien. Aber diese Befreiung geschieht nicht, indem wir die Geschichte einfach nicht kennen wollen, sondern indem wir das schaffen, was sie heute von uns heischt. Der Zweck, welchem sich die beiden Kulturvölker der Erde untergeordnet haben, war das einemal der Mensch, das anderemal Gott. Als ein Suchen nach Ausgleich zwischen beiden Lebensideen erscheint uns unsere eigene Geschichte. Die sich selbst vernichtende Frömmigkeit des Inders und die sich selbst bildende und gestaltende Persönlichkeitspflege des Griechen haben uns lange schwankend beschäftigt, ohne dass es bis heute gelungen wäre, diese Grundgegensätze zu versöhnen. Es ist deutlich, dass die Einheit Gottes und des Menschen nur der Gottmensch sein kann, den allerdings heute erst unsere Philosophie, noch nicht unsere Religion gefunden hat, — dass mithin auch unsere Kultur nur eine Einheit der griechischen und der indischen sein kann. Nicht weil wir uns aus historischen Erwägungen die Erbschaft jener Völker anmassen, muss unsere Kultur so beschaffen sein, sondern weil unsere eigene Entwickelung zu diesem Ziele hintrieb, vermögen wir heute diese Notwendigkeit auch historisch zu begreifen: gleichsam als Probe unserer eigenen Rechnung. Die Idee des Gottmenschen ist ein Abschluss unserer Geschichte, kein Anfang, — ob das Leben des Gottmenschen ein neuer Anfang sein wird, wissen wir heute noch nicht. —

Hier mag es nun an der Zeit sein, eine Erklärung des Kulturbegriffes zu geben. Ohne Absicht, nach

einer solchen zu suchen, finde ich bei der Lektüre Nietzsches eine edle und tiefsinnige Deutung dieses Begriffes. Er versteht die Kultur „als die Sehnsucht des Menschen, als Heiliger und als Genius wiedergeboren zu werden". („Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen". Drittes Stück, S 411.) Vielleicht ist diese fromme und religiöse Bestimmung des Begriffes Kultur die schönste, die jemals ein Denker gegeben hat. Indessen wendet auch hier dieser Philosoph seiner Veranlagung gemäss eine allgemein gültige Tatsache ins Persönliche und Subjektive. Sein Blick haftet am Genius, d. h. am Menschen des ästhetischen und theoretischen Verhaltens, und am Heiligen, d. i. an Demjenigen, welchen wir den Gottmenschen genannt haben. Aber er besinnt sich nicht auf das Phänomen selbst, auf die metaphysischen Grundlagen, die jede Möglichkeit der Wiedergeburt voraussetzt. Wenn wir, was wir wohl tun müssen, weiter fragen: wer denn des Menschen Wiedergeburt vorbereite und vollzöge? — so sind wir damit von selbst zu einer etwas deutlicheren Bestimmung des Kulturbegriffes gelangt.

Die Sehnsucht nach Wiedergeburt ist schon Wiedergeburt. Der Wille des Menschen über sich hinaus ist schon eine begonnene Beziehung zum Allgemeinen, Universalen, um metaphysisch zu reden: zu dem Jenseits von den Gesetzen der Raumzeitlichkeit — eine Beziehung zum objektiven Geiste. Diese Bezogenheit ist allerdings eine dreifache: durch Kunst, Erkenntnis (Philosophie) und religiöses Verhalten. Diese dreifaltige Besitznahme des Menschen

von Gott ist also Kultur, wenn wir unsere Aufmerksamkeit dem Objekte zuwenden wollen. Subjektiv ist aber dieser Wille zu Gott oder zur Kultur keine Sehnsucht des besonderten, begrenzten, sich für eine letzte Einheit ansehenden Individuums, sondern, wie wir gefunden haben, des bewusstlosen, gemeinsamen Subjektes der Kategorien und der Wiedergeburt in seiner Einheit mit dem Menschen. Der Kulturmensch ist demnach der Wiedergeborene, d. h. der Gottmensch, und wir können sagen: Kultur ist die Gesamtheit aller Beziehungen des Menschen zum objektiv daseienden, ewig bewusstlosen Welt-Geiste, der im Menschen zum Bewusstsein seines eigenen Willens gelangt und dessen Richtung den Selbst-Befreiungsprozess des unbewussten göttlichen Wesens im menschlichen Bewusstsein und Dasein bedeutet. Die Geschichte der Kultur ist demnach die Geschichte der im Menschen frei werdenden Göttlichkeit; der Wert der Kultur beruht auf dem Grade, in welchem der Mensch die Befreiung Gottes zu fördern vermag. Nicht im Übermenschen endet der grosse Befreiungsgang des Menschen — sondern im Gottmenschen, nicht die Sehnsucht Nietzsches, sondern die Gedanken Hegels mögen sich in uns verwirklichen: das Bewusstsein Gottes ist das Bewusstsein des Menschen von Gott — nur das kann Kultur heissen. Diese Kulturmenschheit wäre der ewig in Gott eingeborene Sohn, der Logos, welcher Fleisch, d. h. Mensch und Bewusstsein, geworden ist, der Krischna und der Herakles, der den gefesselten, an Naturgesetz und Egoismus geschmiedeten Gott befreit und erlöst.

Indem wir die zukünftige Kultur so verstehen, bemerken wir eine seltsame Übereinstimmung der religiösen und kulturellen Entwickelungen. Die Kultur als zunehmende Erkenntnis und Verwirklichung des alleinen absoluten Geistes kommt in dieser Deutung dem Wesen der Religion so nahe, dass beide völlig identisch zu werden scheinen. Die *Ziele* der Kultur und die *Ziele* der Religion sind einander gleich: sie bedeuten die Verwirklichung der Idee des Gottmenschen. Die Kultur unterscheidet sich von der Religion nur dadurch, dass sie alle Beziehungen zum unbewussten Weltgeiste unter sich befasst, während die Religion ihr Wesen in die praktischen Verhältnisse setzt: Religion ist Frömmigkeit. Die Kultur ist die Gesamtheit aller nur möglichen Beziehungen zur Gottheit, die Religion schliesst das theoretische und das ästhetische Verhältnis zu Gott aus. Aber die Kultur ist ebenso sehr neues Leben, wie die Religion. Was ihr das Signum religiöser Weihe verleihen soll, ist das Eine: dass der Geist, zu dem sie sich bezieht, als Gott gewusst wird, dass sie im Objekte der Kunst wie der Wissenschaft die geistige Alleinheit erkennt und dass ihr Leben als ein dem Dienste Gottes geschenktes hinfliesst: diese Kultur ist Gottesdienst.

KULTUR UND NATUR.

Indem jede Kultur eine moralische Tat genannt werden muss, erhebt sich die Frage, inwiefern sie noch natürlich genannt werden darf. Seit Rousseau die Frage nach dem Verhältnis von der Kultur zur

Natur stellte, hat auch die Stimme nie geschwiegen, welche den Menschen zurück zu den grossen Naturzusammenhängen zu führen begehrte. Und wenn die Einen richtig ahnten, dass der notwendige Weg des Menschen immer weiter von der Natur entferne, ja, dass der grösste Triumph seines Wesens in der Überwindung der Natur zu suchen sei[1]), so haben andere mit demselben Rechte empfunden und gefordert, dass der Mench mit der Natur in Einklang stehen, wieder Natur werden müsse. Rousseau hatte dieses Problem durch das einfache Zurückgehen des Menschen auf die Stufe der reinen Natürlichkeit zu lösen versucht und war dabei von der Vorstellung eines glückseligen und guten menschlichen Urzustandes ausgegangen. Er kämpfte im Grunde durchaus nicht gegen die Kultur als solche an, wie man so oft gesagt hat, sondern er empörte sich nur heftig und leidenschaftlich gegen die Kultur, welche er vorfand und die in der Tat weit eher mit dem verglichen werden mag, was wir als Civilisation bezeichnet haben. Der Zustand, gegen den sich sein Gemüt auflehnte, war in sich verlogen und schlecht und daher widernatürlich im höchsten Grade. Dabei war dieser dichtende Philosoph von dem tiefen Instinkte geleitet, dass die Kultur den Menschen befreien müsse, und er suchte sein ganzes Leben lang sehnsüchtig nach diesem befreienden Prinzip[2]). Die verneinende

[1]) „Was da verdient, Würde des Menschen genannt zu werden, fängt erst da an, wo er seine Natur verleugnet.“ Schopenhauer, Nachlass III. S. 231.

[2]) Rousseau erkannte sehr gut auch den letzten Grund, wa-

Stellung dieses Mannes zur civilisierten Unnatur seiner Tage wird daher auch für immer ihre volle Gültigkeit bewahren gegenüber jeder überwiegend materiellen Civilisiertheit. Falsch war bei ihm nicht die Auflehnung und Empörung, sondern das Prinzip, welches er zur Überwindung dieses Zustandes angeben konnte. Denn die Befreiung und den befreiten Menschen konnte die Natur dem Rousseau ebensowenig gewähren wie die Civilisation. Verkennen wir zwar die unermessliche Bedeutung des unbewusst finalen Instinktes nicht, dessen Spuren Rousseau in seinem „Emil" verfolgt. Er kannte das Unbewusste, er suchte sein ganzes Leben hindurch sich mit dieser grössten aller Entdeckungen abzufinden — aber er kannte das Unbewusste nur als Instinkt. Sobald er an die Deutung dieses Instinktes kam, musste er wieder irren, da er jetzt dessen Zwecke vermischte mit den Zielen seines empirischen Bewusstseins-Ichs — d. h. dieselben in der Eudämonie suchte. Auch die Zweckmässigkeit der Instinkte, dieses unbewusste Gesetz der organischen Natur, soll nichts anderes begehren als die Befriedigung der menschlichen Glückseligkeit, die doch erst ein Wunsch des zur Realität und zum Selbstzweck hypostasierten Ichs ist. Hierin be-

rum die Civilisation notwendig unfrei macht: „Unser Elend besteht (also) in dem Missverhältnisse unseres Verlangens zu unserem Vermögen. Ein Wesen mit Empfindung, dessen Vermögen seinem Verlangen gleich wäre, wäre ein absolut glückliches Wesen." (Emil, I. S. 74.) Es ist also auch nach ihm der illusorische Glückseligkeitsegoismus, der die civilisatorische Unfreiheit erzeugt und welcher die Aufklärung in Frankreich beherrschte wie nie zuvor eine Epoche der Geschichte.

ruht der grundsätzliche Irrtum der Rousseauschen Gedanken. Nicht weil er zur Natur zurück wollte, konnte er den Menschen nicht befreien, sondern weil er den grossen Naturgesetzen der unbewussten Instinkte nicht tief genug ins Herz schaute[1]), weil er nicht sah, dass die Natur in ihrer bewusstlosen Zweckmässigkeit nichts, gar nichts nach der Glückseligkeit ihrer Geschöpfe fragt. Den Instinkt und das Dasein des Unbewussten hatte Rousseau erraten, aber seine Zwecke blieben ihm verborgen[2]), weil er sie identifizierte mit denjenigen des hypostasierten Ichs. Eine bewusstlos wirkende Vernunft sollte den Menschen erziehen: sein Instinkt, seine Natur; sie zu unterstützen sollte die vornehmste und höchste

[1]) „Lasset uns der Natur gehorchen, und wir werden sehen, wie sanft der Szepter ist, welche Wonne uns bereitet ist, wenn wir ihrer Stimme folgen — —", wagt der Philosoph zu beten! (Emil II. S. 21).

[2]) Ich brauche wohl kaum daran zu erinnern, wieviel prinzipielle Ähnlichkeit die Philosophie Rousseaus mit derjenigen Nietzsches hat. Auch Nietzsche sucht durch die Rückkehr zum Instinkt, d. h. zum Unbewussten, zum A-moralischen, Aussersittlichen dem Verfall zu steuern, den er mit genialem Tiefsinn als eine Folge des Bewusstseins-Rationalismus kennzeichnet. (Vergl. das posthume Werk „der Wille zur Macht".) Aber er deutet die Absichten der bewusstlosen Instinkte ebenso falsch wie Rousseau — nämlich als Willen zur Macht, mit einer Vorstellung bestimmt, die nur dem für real gehaltenen Ich des Bewusstseins entspringt —, denn wo wäre ein solcher Wille als primärer Naturinstinkt anzugeben? Den Instinkt als Willen zur Macht zu verstehen ist nicht viel tiefer gedacht als ihn als Willen zum Glück zu begreifen: das Nicht-Ursprüngliche wird sofort offenbar, wenn man den Instinkt in seiner noch uneingeschränkten Herrschaft aufsucht: im Tier.

Aufgabe aller Erziehung sein; — aber auch dieses Unbewusste verfolgte keinen anderen Zweck als denjenigen, „absolut glückliche Wesen" zu erzeugen. So muss Rousseau scheitern an seiner Zeit, an dem Bewusstseinsfanatismus der französischen Aufklärung, an der Philosophie des Cartesius, seiner nachfolgenden Schule und des Materialismus der De la Mettrie und Holbach, dessen System der Natur mit den Worten beginnt: „Der Mensch ist unglücklich, bloss weil er die Natur misskennt" — was mit Rousseau genau übereinstimmt, so verschieden die Konsequenzen beider sonst sein mögen.

Und selbst als Rousseau durch die bezwingende Fülle beobachteter Tatsachen dazu geführt wurde, dass im Leben des Menschen noch eine andere Vernunft massgebend sei als die seiner bewussten Reflexion, als er sich in die Geheimnisse der ersten Kindheit zu vertiefen begann und staunend die Spuren eines innewohnenden Geistes anbetete, der noch nicht durch das Bewusstsein des Kindes sprechen konnte — selbst jetzt durfte dieser waltende Naturgeist nichts anderes wollen als die kleinen und nichtssagenden Wünsche des menschlichen Ichs zu erfüllen.

In diesem Widerspruche liegt der Grund, warum Rousseau dazu gedrängt wurde, die Kultur zu verneinen: indem sie die Eudämonie des Menschen erbarmungslos zertrat, erwies sie sich im Konflikte mit dem grossen Endzwecke des Instinktes, mit dem allmächtigen Willen zum Glück. Jetzt war die Kultur widernatürlich, weil sie wider den Inhalt des Instinktes ging, d. i. wider das Glück, welches in ver-

schwommener Unklarheit immer wieder identifiziert wird mit einer ursprünglichen vollendeten Güte des Menschen. Dass der Erziehungsprozess gerade darin endigen müsse, die unbewussten Zwecke der Natur durch die Kultur bewusst zu verwirklichen, dass gerade der Mensch, der sein Glück vernichtet, um seinem höheren Genius zu gehorchen, den letzten Willen der Natur selbst vollbringt, diese Möglichkeit schien Rousseau gar nicht zu beschäftigen. Diese rätselhafte und schreckliche Natur mit der Notwendigkeit ihrer überindividuellen Gattungszwecke war für die Aufklärung ein grosses und dicht verhülltes Mysterium. Rousseau hatte als Erster gewagt, einen Blick in das Bewusstlos-Geistige zu werfen, und insofern bedeutet er der erste Denker und der erste Mensch einer neuen Welt, aber der Glaube an die Eudämonie und an die Realität der bewussten Ichheit war zu mächtig, um ihn die Folgen seiner Gedanken ahnen zu lassen. Er glich einem Kinde, das an Abgründen Blumen pflückt. Er hatte sich wie die ganze sentimentale Aufklärung am Dufte dieser Blumen froh gesättigt und war selig spielend weitergegangen — bis dicht vor die Abstürze des Grundlosen.

Der Instinkt als Wille zum Glück gedeutet, das Unbewusste als Sklave des Bewusstseins, die Natur als geheimer Vollender menschlicher Wünsche: das etwa war die Meinung Rousseaus. Sie konnte deshalb auch keine Lösung des Problems bedeuten, denn der Mensch und die Natur waren nicht versöhnt. Der Mensch hat noch nicht gelernt der Natur zu gehorchen, solange er im Irrtum befangen ist, als

wolle diese sein Glück. Der Zwiespalt zwischen dem Unbewussten und dem Bewussten ist viel tiefer, als Rousseau geträumt hatte, weil die Gesetze der Natur strenger und entsagungsvoller sind, als die Aufklärung vermutete. Die Natur musste zuerst in einen tieferen Gegensatz zum menschlichen Ich gebracht werden, ehe beide ihre Versöhnung feiern durften. Die Natur Rousseaus konnte nicht erziehen. Sie büsste in demselben Augenblick ihre erzieherische Bedeutung ein, wo der Irrtum durchschaut war, auf dem diese sich aufbaute, wo die Zweckmässigkeit der Natur als eine dem bewussten Ich in seinem naiven Glauben an die Glückseligkeit entgegengesetzte verstanden wurde. Es war die deutsche Philosophie Kants, welche die Aufgabe löste, die bewusstlose Naturzweckmässigkeit von den Bestimmungen und Beziehungen des menschlichen Ich-Bewusstseins zu befreien und die erstere als eine rein immanente, auf die Gesamtheit eines jeden natürlichen Organismus bezogene Idee erklärte. Kant sprach es zuerst aus, dass die Absichtlichkeit der innewohnenden Naturgesetze bei den Organismen auf die Erhaltung und Dauer der Gattung gerichtet sei[1]), dass es lächerlich wäre, die Zwecke der Natur als die Zwecke des Menschen zu deuten, und er überwand mit dieser Regeneration des Zweckbegriffes den Geist der Aufklärung da, wo Rousseau noch gescheitert war. Die Idee der Gattung, die Beobachtung der Selbsthilfe der Natur in ihren Geschöpfen, die „unter die wundersamsten Eigenschaften organisierter Geschöpfe" gehöre, die Wunder

[1]) „Kritik der teleologischen Urteilskraft" § 64.

der selbständigen und bewusstlosen organischen Zwecke beginnen in ihm die missverstandene Naturauffassung jener Tage zu besiegen. Aber gleichzeitig gewinnt die Natur mit ihrer Selbständigkeit ihre unnahbare Stellung zum menschlichen Geistesleben, zur Kultur, wieder zurück, und Kant hinterlässt seinen Nachfolgern die alte Aufgabe in neuer Fassung, die klaffenden Gegensätze zwischen Natur und Ich, zwischen ihren Zwecken und dem bewussten Kulturinteresse des Menschen wieder zu versöhnen. Dass der Mensch, je höher die Macht seines Geistes steigt, einen Zusammenhang mit der Natur nicht vermissen und entbehren kann, dass somit auch die Philosophie Kants mit ihren drohenden Zwiespalten keine dauernde Herrschaft beanspruchen durfte — dieser tiefe Instinkt des Menschen nach Einheit und Versöhnung muss immer wieder unser tägliches Erstaunen wachrufen.

Schiller, dieser in vieler Hinsicht vornehmste und edelste Kulturgeist der Deutschen, nahm nach dem Ereignis der Kantschen Philosophie das Erziehungsproblem des Menschen in seinen Beziehungen zum Natur-Sein da wieder auf, wo Rousseau keine Lösung mehr gefunden hatte. Er erkannte besser als dieser die Notwendigkeit für den Menschen, seiner Natürlichkeit zu entsagen und die dumpfe Unbewusstheit der instinktiven Not in die freie Bestimmung der menschlichen Vernunft zu verwandeln. Der Glaube an die unschuldige Kinderseligkeit des natürlichen Menschen ist erloschen und dessen Abhängigkeit und Unfreiheit erkannt. Solange das Bewusstsein nicht bestimmt und motiviert, ist auch keine Freiheit möglich, so-

lange die Instinkte herrschen, ist der Mensch noch Naturwesen mit all der Bedingtheit derselben. Die Aufgabe einer zunehmenden Bewusstwerdung, die dann als frei erwähltes Gesetz den Menschen bestimmen soll, wird als die Idee der menschlichen Erziehung erkannt, als ein letztes Ziel, zu welchem der Mensch zu gelangen wünschen könnte. Aber zwischen der Tatsache der absoluten Naturabhängigkeit des Notstaates und dem moralischen Zustande einer freien Selbstbestimmung der bewussten Vernunft, zwischen der natürlichen Notwendigkeit und der kulturellen Freiheit scheint ein Übergang, ein erzieherisches Prinzip von vorbereitender Bedeutung fast unmöglich, aufzufinden. Es gälte, eine Erscheinung zu erzeugen und diese bestimmend auf sich wirken zu lassen, die gleichzeitig ein Werk der Not und ein solches der freien Wahl wäre, die Willkür und Gesetz in sinnvoller Einheit berge. Und in glücklicher Erfindung zeigt Schiller den ästhetischen Schein, das menschliche Kunstwerk als die einzig mögliche Übergangsstufe von der reinen Naturbestimmtheit zu der endgültigen Vernunftherrschaft. Gleichzeitig gibt er die geistige Befreiung als den einzig möglichen Kulturzweck an, der den Menschen zur „Menschheit" umgestalten könne. An der Stelle des unbewusst-natürlichen Instinktes mag den Menschen die Schönheit erziehen, diese gebundene Versöhnung von Notwendigkeit und Freiheit, von sinnlichem und moralischem Triebe, dem von aussen dem Menschen unwillkürlich aufgedrängten Dasein und dem dasselbe gestaltenden Gesetze (der Empfindung und der

apriorischen intellektualen Funktion). Im Kunstwerk, in seinem reinen Scheine, sind die sinnlichen Ursprünge des Menschen vereinigt mit dem geistigen Gesetz, dessen zunehmende Enträtselung die spätere Aufgabe bedeutet.

Aber im Gegensatze zu unseren augenblicklichen Bemühungen um eine ästhetische Erziehung, namentlich im Gegensatze zu dem spielenden Menschen Nietzsches, erkennt Schiller das bloss Übergangsartige, Vollendungsbedürftige dieses ästhetischen Verhaltens. Obwohl der Schein, die gesetzlich bestimmte Sinnlichkeit und Erscheinung, „die Erkenntnis aus den Mysterien der Wissenschaft unter den offenen Himmel des Gemeinsinns herausführt und das Eigentum der Schulen in ein Gemeingut der ganzen menschlichen Gesellschaft verwandelt", darf er keine letztgültige Bedeutsamkeit beanspruchen. Denn er hat ja eben seine erzieherische Aufgabe gelöst, wenn er den Menschen soweit befähigt hat, dass er sich moralisch frei zu entschliessen vermag, d.h. bis der Mensch die Möglichkeit einer Selbstbestimmung durch Grundsätze der Urteilskraft, der Vernunft, gewonnen hat. So erst wird die physische Notwendigkeit zur moralischen, — so erst vollendet der Mensch in sich die Naturabsicht. Die letzte Absicht der Kultur ist somit nicht das Kunstwerk, die Einheit von Notwendigkeit und Freiheit, sondern die Freiheit allein, die sittliche Selbstbestimmung der Menschheit.

Schiller hat gezeigt, dass eine Versöhnung der Kantschen Antinomie möglich sei, er hat diese Möglichkeit für das Kunstwerk bewiesen. Aber was

ist jener Geist, die Vernunft, das Letzte, welches den durch die ästhetische Erziehung Geläuterten erwartet und ihn weiter leiten soll? Für diesen letzten aller menschlichen Zustände, für das wahre Dasein im Geiste, hat Schiller keine Synthese von Natur und Geist anzugeben gewusst. Wohl hatte er gefordert, dass in ihm die Grundsätze weder die Gefühle, noch die angeborenen Instinkte jene zerstören sollten — aber wie im Gange des geistigen Geschehens eine tiefere Absicht auch der Natur versöhnt und verwirklicht werde, hat er nicht begründen können.

Der Dichter zeigt das Produkt aus Freiheit und Notwendigkeit, aber nicht den metaphysischen Grund, aus dem sie beide als Verzweigungen und Hypostasen hervorbrechen. Der Geist und die Natur, das freie Ich und die unverbrüchliche Notwendigkeit gelangen zu einer flüchtigen Vereinigung in einem Werke des Menschen, aber wenn dieser den ästhetischen Zustand verlässt, wenn er sich ganz den Eingebungen seiner Vernunft anheimstellt, was schützt ihn da vor der Unnatur, was hält ihn ab, den Gesetzen der Natur die Willkür seines Geistes entgegen zu richten, was könnte ihn bewegen, sie beide als eine wesentliche Identität zu begreifen und danach zu handeln? Wenn die bewusste Vernunft des Menschen der letzte Grund der sittlichen Notwendigkeit ist, so schöpft eben der Mensch die Möglichkeit einer ihm gemässen und seiner würdigen Welt aus sich, und er bedarf hierzu keiner Natur, er hat einen Zustand erreicht, wo er sich nicht mehr auf sie berufen kann. Die Sittlichkeit des Menschen ist für Schiller die Über-

einstimmung mit der eigenen Vernunft, es ist kein Grund für sie ausser im bewussten Geiste des Menschen selbst. Aber die folgende Zeit hat offenbart, dass die menschliche Vernunft dieses ewige Gesetz ihrer Selbstübereinstimmung nicht achten muss, wenn sie es nicht achten will, d. h. wenn sie an sich selbst den Glauben verliert. Die moralischen Gesetze Kants und seiner nachfolgenden Schüler: Schiller und Fichte, sie sind vor den Ausbrüchen eines neuen Geistes zerstoben. Was hat das Heldenleben Fichtes unser Deutschland gefruchtet? Was das verehrungswürdige Beispiel seiner unermüdlichen Selbstzucht, was Schillers rastloses Streben, seinem eigenen Urbilde gerecht zu werden? Hat sich diese gegenwärtige Welt etwa gescheut, über die rein menschliche Würde dieser beiden grossen Männer zu spötteln, war sie nicht schamlos genug, auch hier die Achseln zu zucken?

Mit der Sittlichkeit der Aufklärung hat die Menschheit zuerst gebrochen, wenn auch der Geist der Aufklärung sonst noch mitten unter uns weilt. Dasselbe Bewusstsein, welches sich gestern auf die Vernünftigkeit der moralischen Notwendigkeit beruft, leugnet heute eine solche Verpflichtung und findet sein Gesetz in der Auswirkung seines Willens zum Leben, zur Macht, zur Ichheit. Der sittliche Geist, der sich nur auf sich selbst als den bewusst-subjektiven beruft, ist widerstandslos dem zu einem zweiten Instinkt gewordenen Willen zur Glückseligkeit ausgeliefert. Dieser Geist mag einmal die Natur überwinden und sie das andere Mal als das Vorbild für menschliches Tun ansehen, — er weiss kein binden-

des Gesetz, das ihm seine Aufgabe wiese und sein wahres Verhältnis zur Natur enthülle. Dieser subjektive Bewusstseinsgeist steht einsam, in sich selbst verloren, in dem ungeheuern Geschehen der Natur und hat der eindringenden Übergewalt nichts zu erwidern. Das hohe Bild von der Würde des Menschen sinkt zur Erde vor der Realität derselben Natur, welche dieser Geist hätte überwinden sollen, und wenn er jemals gehofft hatte, den Instinkt ersetzen zu können, so muss er sich jetzt durch die Gewalt und Heftigkeit desselben verdrängt finden. Die furchtbarsten Geschehnisse unsrer Zeit, die Verneinung jeder Form sittlicher Lebensgestaltung berufen sich auf das Vorbild der Natur, um mit diesem heiligen Namen auf den Lippen gerechtfertigt zu sündigen. Ihr, oder vielmehr dem unter ihren Bann geratenen Menschen haben wir es zu verdanken, dass ihr blind mechanisches Gesetz der Auslese durch den Daseinskampf auch zum Gesetze des kulturellen Daseins erhoben wurde, welchem Irrtum dann freilich die Sittlichkeit zum Opfer fallen musste. Nichts rächt sich indessen strenger und bitterer als die Übertragung äusserer Naturgesetze auf das Dasein des Menschen, dessen eigene Natur nach so ganz anderen Normen richtet und ausliest. So ist der Mensch verurteilt, haltlos zwischen Natur und Ich zu schweben, dem Zufall überlassen, der einmal den Glauben an die Vernunft, das andere Mal an die Natur triumphieren lässt. Und dasselbe Volk, das heute die herbe Zucht seiner moralischen Lehrmeister in Kant und Schiller verehrt, sucht morgen seine Erzieher in dem erregten

und geräuschvollen Toben der Demokratie und in den Ideen des angelsächsischen Imperialismus. Aber wir werden keineswegs erstaunen über diesen Wandel der sittlichen Anschauung — er ist die strenge Folge von dem Geistesbegriffe der deutschen Aufklärung: die bewusste Vernunft, die sich selbst als das Letzte ansieht, kann keine Moral begründen und keine Sittengesetze schaffen[1]), denn es fehlt ihr die letztgründige Einheit mit dem grossen Geschehen der Natur, der Zusammenhang mit einer objektiven Wahrheit, das Vertrauen auf den Geist, der auch der menschlichen Willkür ein Ziel setzte und vor dem ihr Ansehen zusammensänke wie der schlechte Betrug eines Abergläubischen vor den Taten des echten Glaubens.

Man sieht: jenes von Rousseau angeregte Problem reisst tiefer und tiefere Furchen in die verwundete Erde und verdrängt den Geist aus seiner Behausung selbst, deren Besitz er durch Jahrtausende hindurch unveräusserlich und unerschütterlich wähnte. Auch der mächtige Gedankenstrom Schillers treibt unaufhaltsam den Widerständen seiner Zeit entgegen und muss langsam versiegen, sobald er auf die untiefen Gründe der unfruchtbaren aufklärerischen Metaphysik geraten ist. Diese Metaphysik benötigte eine Wiedergeburt, damit der Mensch jenem Dilemma ent-

[1]) Aus diesem Grunde hat selbst die so reine und strenge Ethik Kants endigen müssen in dem widerspruchsvollen Ideal des höchsten Guts, wo Glück und Tugend eins sein sollen. — Vergleiche hierzu die Kritik Hegels über die Kritik der Urteilskraft in der Encyklopädie (Ausgabe Rosenkranz, 1870) § 60.

rinnen könnte; die schwierigste aller menschlichen Arbeiten musste getan werden: der Begriff des Geistes bedurfte einer Umwandlung. Derjenige Denker, der wie kein anderer die Not des bedrängten Geistes empfand, war Joseph Schelling.

Von derselben Fragestellung ausgehend wie Schiller, nämlich wie eine synthetische Einheit von Freiheit und Notwendigkeit, von bewusstem Ich und bewusstloser Natur möglich sei, wandte er als Denker im Gegensatze zum Künstler seine Untersuchungen dem metaphysischen Grunde zu, dem beide Hypostasen entsteigen. „Freiheit soll Notwendigkeit, Notwendigkeit Freiheit sein. Nun ist aber Notwendigkeit im Gegensatz gegen Freiheit nichts anderes, als das Bewusstlose. Was bewusstlos in mir ist, ist unwillkürlich; was mit Bewusstsein, ist durch mein Wollen in mir“ [1]). Hiermit beginnt der Weg in unserer deutschen Philosophie, der uns langsam, aber fast ohne viel verschlungene Aufenthalte in die Gegenwart unseres Denkens führt. Notwendig sind die Entscheidungen der bewusstlosen Vernunft in der Natur, frei kann nur die bewusste Selbstbestimmung des Menschen sein. Aber eine unsichtbare Einheit muss das bewusstlose Naturgeschehen und das bewusste menschliche Tun verbinden, wenn anders kein trostloses Chaos aus den Gegenwirkungen zweier absolut verschiedener Potenzen entstehen soll. „Der bewussten, also jener freibestimmenden Tätigkeit .... soll eine bewusstlose entgegenstehen, durch welche

[1]) „System des transzendentalen Idealismus“, Tübingen, Cotta, 1800. S. 424.

der uneingeschränktesten Äusserung der Freiheit unerachtet Etwas ganz unwillkürlich, und vielleicht selbst wider den Willen des Handelnden, entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisieren können. — Ein solches Eingreifen einer verborgenen Notwendigkeit in die menschliche Freiheit wird vorausgesetzt nicht etwa nur von der tragischen Kunst, deren ganze Existenz auf jener Voraussetzung beruht, sondern selbst im Wirken und Handeln; es ist eine Voraussetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen, und ohne welche kein um die Folgen ganz unbekümmerter Mut, zu handeln, wie die Pflicht gebietet, ein menschliches Gemüt begeistern könnte, denn wenn keine Aufopferung möglich ist, ohne die Überzeugung, dass die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne, fortzuschreiten, wie ist denn diese Überzeugung möglich, wenn sie einzig und allein auf die Freiheit gebaut ist?"

Hiermit ist das grenzenlose Elend der deutschen Aufklärerei blossgestellt, der unheimliche Verfall des sittlichen Bewusstseins in der Folgezeit begründet. In der Tat, es ist gar keine Freiheit möglich, sowenig wie eine erhabene Sittlichkeit oder jener unbedingte Glauben an das Notwendige einer eigenen Berufenheit, wenn sich diese subjektive Bewusstseins-Vernunft, die „Freiheit" des Menschen, auf sich selbst beruft. Die Zeit der Aufklärung war entseelt, sie war vollständig verlassen von der Überzeugung an den einen immanent unbewussten Logos [1],

[1] Selbst der tiefste Denker der deutschen Aufklärung, Leibniz, gelangte zu keiner wahrhaften Einheitslehre, indem auch er,

der Ich und Natur in gleicher Weise durchdränge und als übergeordnetes Schicksal, als vernünftige Vorsehung in beiden sich auswirke. Wir verstehen, wie Hegel von dieser Zeit sagen durfte, dass sie „dem Menschen die höchste Entsagung auferlegt, die Entsagung, von Gott nichts zu wissen, ihn nicht zu begreifen". Der Gott, von dem sie nichts wusste, war die Idee der bewusstlosen Zweckmässigkeit, die Erkenntnis, dass vor ihr Natur und Ich keine Widerstandskraft besitzen.

Der Preis für die Versöhnung der Freiheit mit der Notwendigkeit ist demnach die Hingabe und der Verlust des Glaubens an die Realität des bewussten Geistes; die neue Einheit zwischen Natur und Mensch kann nur aufdämmern, wenn sich der Mensch in seiner Freiheit als der Diener einer höchsten Notwendigkeit fühlen darf, als das zweischneidige Schwert Gottes, dem es gegeben ist, auch Gott zu verwunden. Der Geist der Notwendigkeit ist bewusstlos in der Natur, — der Geist der Freiheit ist Bewusstsein des Menschen: beide können nur durch ein ewig Unbewusstes bestimmt werden, da wohl ein Bewusstsein als abhängige Funktion von einem Unbewusstsein getragen und in ihm eingeschlossen sein kann, niemals aber ein Unbewusst-Sein von einer Bewusstseinssphäre immaniert gedacht zu werden vermag. Das Höhere und Reale der unbewussten Natur und

dem Geiste seiner Zeit gehorsam, Gott als Bewusstsein verstand, obwohl doch gerade ihm — dem Entdecker der unbewussten Vorstellung — der Gedanke der Unbewusstheit so nahe gelegen war!

des bewussten Geistes kann nur bewusstloser Geist sein. Von ihm aus geschaut verliert das menschliche Tun die Willkür und hiermit den Gegensatz zur ewig notwendigen Natur — indem der Mensch zu ihm zurückkehrt, birgt er sich wieder im Schosse seiner Herkunft, in jenem Prinzip der wahren Natur, nach dem Rousseau vergeblich geforscht hatte. Die Instinkte dieses ewig Unbewussten wollen allerdings nicht das kreatürliche Glück, wie Rousseau meinte, sondern das Dasein der höchsten Idee: das Leben des Menschen nach dem Ideale seiner Gattung, welches in Eins fällt mit der Erlösung des absolut unbewussten Weltgeistes.

Erst Schelling hat die letzten Brücken abgebrochen, welche die neue Zeit mit der Aufklärung verbunden hatten. Der Glaube an die Allmacht des Bewusstseins ist zerschlagen, seitdem er als das allein Objektive und gemeinsam Gültige ein Unbewusstes bezeichnet hat. Die freie Vernunft, die sogar noch für Schiller das Letzte gewesen war, sinkt in den Staub vor dem all-einen Geist der vernünftigen und zweckvollen Notwendigkeit. Freilich war diese Tat Schellings viel zu fruchtbar und zu folgenreich, als dass die nachfolgende Zeit eine Idee von ihr hätte besitzen sollen. Aber wir Jetzigen sind ihm deshalb zu um so grösserem Danke verpflichtet, als er allein uns in den Stand gesetzt hat, diese Fragen genügend zu beantworten, und es wird die Pflicht eines späteren Zeitalters sein, der vergessenen Gestalt dieses erlauchten Denkers frische Blüten zu streuen.

Man hat es oft gesagt, dass Schelling der Philosoph

der alten Romantik gewesen sei. Und es ist kein Zweifel, dass er am Anfange seiner Laufbahn der romantischen Weltanschauung ihre Wege gewiesen hat — denn diese ist nichts anderes als ein langsames und verträumtes Suchen nach dem Unbewussten. Wer an diese romantische Metaphysik Schellings denkt, wird daher gleichzeitig an einen Namen erinnert, den man nur mit tiefer Rührung aussprechen kann: ich meine den Namen des jungen Novalis. Wenn ein Künstler auf seine Weise mit dem Problem Schellings gerungen hat, so war er es, der sein ganzes phantasiereiches Denken einsetzte, um das transzendentale Ich zu finden, jenen Geist, „wo wir alle in der Tat völlig identisch sind". Von Novalis aus strömen die Gedanken und Gestalten der romantischen Kunst, die ja auch jetzt wieder, in unseren Tagen, eine wichtige Bestätigung jener Entdeckung zu werden verspricht, welche der grösste philosophische Genius unserer Rasse, der Philosoph des Unbewussten, mitten unter uns neu erweckt hat. Denn die Gerechtigkeit zwingt uns zu sagen, dass auch Schelling seine unermessliche Erfindung nicht zu Ende gedacht hat. Er hat die ewige Synthese des Bewusstseins und des bewusstlosen Seins wieder identifiziert mit dem Ich des Menschen und am Ende seines „Systems des transzendentalen Idealismus" die gesuchte Einheit von Subjekt und Objekt, von Geist und Natur wieder in das Ich-Subjekt selbst verlegt[1]. Von diesem Grundirrtum auch der Philo-

[1] Auch hier ist der Fehler Schellings der seiner ganzen zeitgenössischen Philosophie. Schon Kant hatte das transzenden-

sophie Schellings hat sich erst unsere gegenwärtige Philosophie losgesagt, daher wir die endgültige Lösung unseres Problems auch nur in ihr finden können. Was Schelling in einem der dunkelsten Bücher der ganzen Philosophie sich mühsam und verquält entrungen hatte, ist heute der klare Grundgedanke der Hartmannschen Metaphysik — einem Jeden von uns zugänglich, der noch einen geringen Begriff von den Aufgaben des philosophischen Geistes besitzt und der da nicht böswillig meint, die deutsche Metaphysik sei seit hundert Jahren gestorben.

Für Denjenigen, welcher die Tatsache dieses ewig Unbewussten, dieser „ewigen Sonne im Reiche der Geister" begriffen hat, ist der polare Gegensatz von Natur und Ich verschwunden und infolgedessen auch die Stellung der Natur zur Kultur entschieden. Die Geschichte des Ichs und des Bewusstseins, die Kultur, ist im Grunde in demselben Masse unwillkürlich, wie das Naturgeschehen. Der Mensch, der sein Dasein nach den Gesetzen der bewussten Moralität gestaltet, kann nicht mehr tun, als was jedes Naturwesen von selbst in unwillkürlich instinktivem Triebe vollbringt: sein Leben darangeben zur Verwirklichung

tale Ich mit dem bewussten Ich verwechselt. Hier, im transzendentalen Bewusstsein, soll „eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen a priori erkannt werden" — d. h. die bewusstlose Einheitsfunktion von ihrem Produkte, dem Bewusstsein — das Frühere vom Späteren! Der philosophisch geschulte Leser kann sich an diesem Beispiel die ganze Philosophie der Folgezeit mit ihren Irrtümern entwickeln, deren Formel etwa heissen würde: empirisches Ich = absolutes (transzendentales) Ich, Bewusstsein = reales Sein, Denken = Sein.

seiner Gattungsidee, welche hier eins wird mit dem zu verwirklichenden Gattungs*ideal*. Damit diese Aufgabe immer bewusster ergriffen werde, ist das Dasein des Menschen *Geschichte*, das Leben der Tiergattungen streng genommen ohne dieselbe, weil die Zwecke des Instinktes doch nie dem Bewusstsein überliefert werden. Aus dieser Erkenntnis heraus gilt dem Menschen die Übereinstimmung mit der Natur als ein Zeichen echter Kultur und die Unnatur als ein Zeichen verirrter Sittlichkeit. Die kulturelle Sittlichkeit ist in dem Augenblick übereinstimmend mit der Natur, wo diese begriffen wird als eine einheitliche Gesamtheit einzelner Sonderzwecke, und wenn man den Menschen auffordert, er solle seine Natur verleugnen, so kann sich dies nur auf eine Natur erstrecken, die nicht als wesentlich einerlei mit dem Menschen aufgefasst wird, wo der starre Dualismus noch nicht der bewusstlosen Einheit Schellings gewichen ist. Der Mensch kann sich jetzt nicht mehr weigern, wie Rousseau, sich dem Kulturprozess hinzugeben, denn jetzt ist derselbe nicht mehr widernatürlich, sondern mit dem Walten der Naturgesetzmässigkeit und ihren Zwecken im Einklang. Und wenn dabei das menschliche Glück zertreten werden sollte, so teilt der Mensch erst recht das Schicksal alles natürlichen Daseins. Eben weil der Mensch die Natur ganz durchschaut hat, beginnt er mit dem vollen Bewusstsein seiner Kultur der Pflege seines Selbstes zu dienen — im Gegensatze zu Rousseau, der die Natur noch nicht begreifen durfte. Der Mensch sieht das ganze Naturgeschehen einem unsichtbaren Zwecke dienen:

wäre es nicht unnatürlich, von diesem durchgängigen Daseinsgesetze eine Ausnahme zu machen? Die Kultur, kann man demnach sagen, ist die gemeinsame Wirklichkeitsgestaltung Dessen mit Bewusstsein, was die Natur allenthalben unbewusst vollbringt: die Realisation des objektiven Gattungszweckes. Der Mensch unterscheidet sich nur noch darin vom Naturwesen, dass er die Idee seiner Menschheit erweitert zu dem Sein einer metaphysischen, die Welt umspannenden Idee, dass er in dem Wesen des Menschen das Wesen Gottes begreifen darf, welches alle einzelnen Ideen in sich befasst. Alle Kultur sollte so sein, wie sie von der Natur vollendet worden wäre, wenn diese Bewusstsein hätte: d. h. einzig von dem waltenden Zweck geformt, dessen Inhalt die Selbstbefreiung ist. In diesem Sinne sei die Kultur einfältig, wie die Natur.

Auf dieser Stufe löst sich auch der Bann der Feindseligkeit, der noch bei dem civilisierten Menschen der Natur gegenüber sich behaupten musste. Der Kampf gegen die Natur wird auch jetzt tatsächlich fortgesetzt, aber die Beweggründe zu diesem Kampfe sind andere geworden. Die Kultur duldet keinen Weltfeiertag, sie bringt auch keinen Frieden, sondern das Schwert. Sowohl die Natur im Innern des Menschen, d. h. die Gesamtheit aller instinktiv bewusstlosen Triebe, als auch die äussere Natur als die aussermenschliche Totalität aller Sichtbarwerdungen des ewig Unbewussten, müssen täglich von neuem überwunden werden, aber nicht mehr wie vorher, um die menschliche Glückseligkeit zu fördern, sondern

um dem Willen der Natur selbst zu genügen, der auf die Bewusstwerdung im Menschen gerichtet ist. Dem herben Kampfe ist der Stachel benommen, seit der Mensch den Zweck einsehen lernte, um dessentwillen er wider die Natur ist. Die Kultur nimmt die Natur in sich auf, ihre Sittlichkeit muss weit genug sein, um mit den letzten Gesetzen der Natur in Einklang zu stehen. Diese Aufnahme ist allerdings verknüpft mit der Vernichtung der Natur in ihrer existierenden Form, mit ihrem Verluste der unbewussten Eigenzwecklichkeit. So wird die Form der Natürlichkeit zerstört, um dem Geiste der Natürlichkeit zum Leben zu verhelfen. Aber indem die Natur vernichtet werden muss in ihrer bewusstlosen Form, um in der fortschreitenden Geschichte der Menschen-Kultur als Bewusstsein ihre Auferstehung zu feiern, teilt sie nur das Geschick so vieler Dinge — im Grunde vielleicht aller Dinge — die ihren letzten Zweck immer erst dann erfüllen, wenn sie zu Grunde gehen — einer Mutter gleichend, die ihr Kind gebiert, um dafür zu sterben [1]. Denn so ist dieses Dasein: das heilige Lächeln des Siegreich-Vollendeten umspielt immer erst die milden Lippen der Toten.

Wenn wir in diesem Sinne die Rückkehr zur Natur des Rousseau verstehen, so bedeutet sie nichts anderes als die Rückkehr des Menschen zu seinem eigenen Geiste, die Flucht des Menschen vor der Willkür seines Ich in die Wirklichkeit des unbewussten Geistes, der im Menschen und in der Natur

[1]) Inwiefern dieses ein tragisches Grundgesetz unseres Daseins ist, hat der Verfasser anderswo dargelegt.

doch nur einer ist. Die Sittlichkeit, unser moralischer Zustand und die unwillkürliche Natürlichkeit haben einen gemeinsamen Grund: die wahre Natur und der wahre moralische Geist beugen sich in Gemeinschaft ihrem objektiven Zwecke.

Indem wir vom Kulturmenschen den innigen Einklang mit dem die Naturgesamtheit bezwingenden Geiste fordern, gelangen wir abermals auf diesem Wege zu einer Notwendigkeit, auf die wir schon oben gestossen waren: dass der Kulturmensch identisch sein müsse mit dem Gottmenschen. Denn der bewusstlose Naturgeist, der vom Menschen erkannt wird als die höchste Macht über die bewusste Freiheit, das handelnde Schicksal in der Geschichte ist ja eben Gott; der Mensch aber, der sich diesem Geiste hingibt, als den göttlichen Willen zu dem seinen erhebend, ist der Gottmensch. Obwohl das Wesen dieses Gottmenschen darin besteht, dass er in sich die Natur überwindet, so steht er doch in einem höheren Sinne der Natur näher als der Mensch schlechthin. Denn diese Naturüberwindung ist der Sieg des Bewusstseins über alles triebartig Unbewusste, über alles, was nur geahnter oder gefühlter Instinkt ist. Gerade diesen Überwindungsprozess stellt aber auch die ganze Natur dar. Wenn die Entwickelungshypothese der gegenwärtigen Naturwissenschaft recht hat, dass die ganze Natur eine Genesis der höheren aus den niederen Organismen darstelle, so ist auch die Natur ein Zu-sich-Selbst-Kommen Gottes, wie das Leben des Gottmenschen. Denn die höheren Organismen sind keine andern als die mit einem umfassenderen

und reicheren Bewusstseinsinhalt ausgestatteten: der Massstab dieses Hoch und Nieder im Reigen der Naturtotalität ist das Bewusstsein, welches in seiner gesteigerten Form Selbst-Bewusstsein, im höchsten Naturwesen eins wird mit dem Gottes-Bewusstsein. Wenn die ganze Natur immer neue Gattungen ihrer selbst bewusster Geschöpfe erzeugt und durch die mechanischen Hilfsmittel der Auslese und der Vererbung befestigt, wenn ihre Entwickelung darin mündet, den mit dem reichsten Bewusstseinsinhalte versehenen Menschen zu ermöglichen, so heisst das für den religiösen Menschen nichts anderes, als dass die Natur ein Mittel für den Welt-Geist ist, um dereinst im Menschen zum Bewusstsein seiner selbst zu gelangen, um sich als Gott im Menschen durchzusetzen[1]. So hat der Gottmensch allen Grund, mit der Natur in inniger Harmonie zu leben, weil er in sich nur die Vollendung eines göttlichen Werdeganges ersieht, der in der ersten anorganischen Zuständlichkeit Gottes seinen Anfang genommen hat, um in ihm abgeschlossen zu werden. Die Natur, die der Gottmensch abwirft, ist nur eine niederere Stufe der Gottgehörigkeit auf der Treppe der irdischen Jakobsleiter und eine Wiederholung und Steigerung eines Vorgangs, den die Natur mit jeder höheren Gattung und jeder gesteigerten Art unzähligemal selbst vollbringt: die Geltung des biogenetischen Gesetzes im weitesten Umfange bestätigend. Jeder Keim, den die Natur mit neuen Dispositionen begabt, damit er der Be-

[1] Dieses ist der Sinn, wenn Hegel sagt, die Natur sei der Begriff in seinem Anders-Sein.

ginn einer höheren Gattung werde, ist Zeuge der sich vollziehenden Naturüberwindung Gottes, des gemeinsamen Fortschreitens aller Dinge zur Geburt Gottes im Menschen.

So nur begreifen wir die Tatsache, dass der Gottmensch zu allen Zeiten in wunderbarer Eintracht und in tiefem Zusammenhange mit der Natur gestanden hat. Der Anachoret und der Heilige in der christlichen Legende leben mit wilden Tieren friedvoll in der lächelnden Einsamkeit eines Waldes, über die geschrieben steht: selig sind, die reinen Herzens sind. Im hohen Alter zieht sich Ruysbroeck in ein Kloster zurück, mitten im Buchenwalde, wo er sich noch einmal „verjüngt wie ein Adler", um bei der Pflege der erbarmungsreich geliebten Blumen und Kräuter im Garten sich dem Gottesfrieden seines Todes entgegen zu verklären. In der offenbarungsvollen Stille dreier durchwachter Nächte erwartet der Bodhisatva aus dem Geschlechte der Çakya die neunte Epoche seines Lebens: seine Erleuchtung; hier, unter der Ruhe des Bodhibaumes gelangt er zur Würde des Tathâgata, eines solchen, dem die Erkenntnis des Weltbaumeisters gelungen ist. Der Prophet Elia harrt der Erscheinung Jahves im sanften Gesäusel des linden Windes, und Hafis, der dichtende Mystiker, sucht das göttliche Mysterium im seligen Genuss des Weines und in den dunkeln Locken der Geliebten[1]. Der thrakische

[1] Dass Hafis eine Konsequenz der Mystik ist, ebenso wie sein Landsmann Dschelaleddin Rumi, dass er ebenso, wie der mystische Reigentänzer, in der göttlichen Verzücktheit seines Lebens einer ihm eigenen Religion dient — das scheint er



Dionysosdiener rast nächtig über die dunklen Rücken des Parnassus, und der herrlichste Heilige des Christentums dichtet folgendes Gebet:

„Gelobet seist Du, mein Herr, mit all Deinen Kreaturen,
Besonders durch unsere Frau Schwester Sonne,
Die da den Tag bringt und uns erleuchtet,
Und sie ist schön und strahlend und grossen Glanzes,
Und von Dir, Höchster, ist sie ein Bildnis.
Gelobet seist Du, mein Herr, durch den Bruder Mond und die Sterne,
Im Himmel schufst Du sie so rein und köstlich und schön in seliger Ferne.
Gelobet seist Du, mein Herr, durch den Bruder Wind,
Durch Luft und Nebel und Bläue und jegliches Wetter,
Durch sie erhältst Du einen jeden von uns, Dein Kind.

selbst deutlich gewusst zu haben, wie die herrliche Strophe bezeugt:

„Reicht meiner Sünde den Tugendpreis!
Wer so, wie Hafis, zu sündigen weiss,
Tief in der Gottheit Gnadenmeer,
Der Selige, versinket er."

Dieses gelassene Wissen um die Frömmigkeit seines Tuns unterscheidet den Hafis ebenso von der düsteren Unrast und Skepsis des Omar Chijam, als es ihn der hoheitsvollen Selbstsicherheit des älteren Goethe nahe bringt.

Gelobet seist Du, mein Herr, durch die Schwester Quelle,
Die da nützlich ist und demütig und keusch und helle!
Gelobet seist Du, mein Herr, durch unsere Schwester, die Flamme,
Durch welche Du die Nacht erleuchtest,
Und sie ist schön und wohltätig und gewaltig und riesenstark.
Gelobet seist Du, mein Herr, durch unsere Schwester, die Mutter Erde,
Die uns erhält und lenket,
Und uns Früchte gibt und farbige Blumen und Gräser . . .“

Wir aber begreifen jetzt, warum die Zeit der Aufklärung — unsere eigene Gegenwart — so verheerenden Schaden stiften musste. Sie besass eben kein Verhältnis mehr zur Natur. Alle Kultur ist die Lebensgestaltung nach dem Begriffe einer als Letztes anerkannten Realität. Die antike Kultur der Griechen hatte sich auf die metaphysische Wirklichkeit der sinnlichen Welt gestützt, die des christlichen Mittelalters auf die der intelligiblen [1]). Die Kultur der Auf-

[1]) Dass die Kultur wirklich nur auf den Begriff der Realität bei einem Volke gegründet ist, sieht man vielleicht noch deutlicher als bei diesen Beispielen im indischen Brahmanismus und am Buddhismus. Beide Religionsformen konnten eigentlich keine Geschichte erzeugen, weil sie von vornherein die Realität aus dem wirkenden Dasein in das absolute Sein verlegten. Da dieses eleatische Sein als das Brahman selbst bewegungslos, wesenlos und attributlos ist, ohne Veränderung und ohne Wirksamkeit, so konnte

klärung beruhte auf dem Glauben an die Realität des bewussten, besonderten und subjektiven Geistes und musste infolgedessen widernatürlich sein. Alle Trostlosigkeit der Gegenwart, alles, was heute zweifelt und verzweifelt, was nicht glaubt und nichts mehr zu wissen vorgibt, was ein neues Leben sehnsuchtsvoll suchend begehrt und nicht mächtig ist, es zu schaffen, alle Schwachheit und Torheit einer haltlosen Wissenschaft, der orgiastische Trubel verherrlichter Instinkte, die uns so schrecklich erniedrigt haben — es ist Alles die Folge einer schwankenden Realität, eines falsch gefassten Begriffes vom Geiste. Was heute auf die Rechte der Individualität pocht, ist noch befangen in dem Irrtume der Aufklärung, es gründet

es leicht zum absoluten Nichts des Buddhismus werden. An einem weltlichen Prozess ist dem Brahmandiener deshalb auch nichts gelegen — die Welt ist realitätslos, infolgedessen ohne tatsächliches Geschehen und Wirken. Es fehlt hier der Beweggrund für den regenerativen Trieb, der allein Kultur entstehen lässt. Wenn später der Buddhismus, durch die Tatsache des Karman getrieben, dennoch Wert auf das Weltgeschehen legt und eine umfassende Missionstätigkeit beginnt, so ist dies ein eigentümlicher Widerspruch gegen seine nur den Schein lehrende Metaphysik und Erkenntnistheorie und ein Beweis, dass der Karmanbegriff selbst eine ganz neue Anschauung über das Wesen der Wirklichkeit vorbereitet. Tatsächlich hat auch das indische Denken die realitätslose All-Einheitslehre der Upanishaden und der Vedânta-Metaphysik überwunden und in der Religionsphilosophie des Râmânuja (im 12. Jahrhundert n. Chr.) einen Pantheismus begründet, der die Welt ebenso objektiv wirklich auffasst, wie etwa bei uns der Pantheismus Hartmanns. Leider haben diese Gedanken keinen dauernden Einfluss auf das Volk gewonnen. (Vgl. hierzu: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, II. Band, S. 133 f.)

sich auf die Realität des ichlichen Bewusstseins. Ehe wir nicht brechen mit diesem Grundirrtum einer falschen Kultur, ist auch eine neue Kultur, d. h. ein neues Leben, nicht möglich.

Man wird mich jetzt verstehen, wenn ich vorhin sagte, dass unsere Zukunft von der Renaissance unserer deutschen Philosophie abhängig sei. Das war nicht die Überspanntheit eines Philosophen, der seine eigene Welt für das wichtigste Ereignis unseres Lebens ansieht, es ist kein Rasen der Vernunft, sondern die Einsicht in die letzte Ursache einer dem Verfall zuschreitenden Menschheit. Was der menschliche Geist in seinem Denken nicht mehr als Wahrheit rechtfertigen kann, das darf nicht mehr zur Grundlage seiner sittlichen Lebensgestaltung gemacht werden, es sei denn, dass man weiterlebt auf einer Lüge. Aber wir können nicht auf die Dauer in einer Unwahrhaftigkeit leben, ohne an ihr zu ersticken. Es gibt keine Wirklichkeit, die sich auf eine bewusste Lüge stützen könnte. Wir stehen vor einer ernsten Entscheidung: die Realität des bewussten subjektiven Geistes ist für das Denken schon heute zum erkannten Irrtume geworden. Wollen wir weiter hierauf unser gemeinschaftliches Leben gründen — oder wollen wir den neuen Glauben an die Realität des bewusstlosen objektiven Geistes zur Grundlage einer neuen Kultur machen? Wenn dieser Gegenwart der Schlaf der Aufklärung in den Augen und den Gliedern liegt, so treibe sie ihn aus und werde sehend. — Was seit einem Menschenalter in den stillsten Winkeln unserer Träume vor sich ging, will zur Wahrheit werden.

Die Aufklärung des XVIII. Jahrhunderts hatte in Frankreich die Revolution, in Deutschland den Zusammenbruch der Napoleonischen Kriege gezeitigt. Über sie hatte Fichte zu Gericht gesessen. Schon er hat sein Zeitalter gekennzeichnet als das der vollendeten Sündhaftigkeit und mit der überwältigenden Macht seiner sittlichen Kultur suchte er den Glauben an eine objektive Vernunft, an eine sittliche Ordnung der Welt, als einzig mögliche Rettung hinzustellen. Indessen passen seine Worte wieder mehr denn je auf die Aufklärung der gegenwärtigen Zeit. Unaufhaltsam ist der zersetzende Prozess weitergeschritten — und abermals ist nur Ein Weg zu beschreiten, um heute, wie damals, „die beginnende Rechtfertigung" vorzubereiten. Das Land, welches von Gott geliebt wird, erschauert unter inneren Fieberanfällen. Deutschland hat zu leiden unter dem offenen und ohne Scham ausgeübten Drucke der Gegenreformation, die noch nie machtvoller und dreister war als heute. Wir stehen am Vorabend heisser und entscheidungsschwerer Tage. Stündlich erwarten wir den Ausbruch eines ungeheuren Kampfes, welchen nur Feiglinge und Dumme noch vermeiden zu können glauben. Wir erwarten von uns selbst den Sieg. Wir hoffen, die nahe Fremdherrschaft Roms, die heute spähend unseren eigenen Bestand bedroht, ebenso wie vormals diejenige Napoleons, abzuschütteln; wir hoffen, dass uns endlich die höchste Not und die schmerzlichste Schande aus dem Zustande der tiefen Verkommenheit erlösen möchten, in der wir uns heute befinden. Wir wünschen, dass

uns die furchtbarste Gefahr für unser Dasein als Rasse, als Volk, zu einer Wiedergeburt gereiche, zu einer Abgrenzung gegen das Fremde, zu einer Erkenntnis unseres geistigen und sittlichen Eigentums.

Aber hierzu bedarf es erst eines ehrlichen, eindringlichen Gewissenskampfes mit uns selber. Forschend müssen wir jede Kraft, die uns hülfreich sein kann, erkennen, um mit ihr rechnen zu dürfen. Jeder Mann, jeder Wunsch, jeder Gedanke, jede Handlung, die deutsch sind, müssen mit Sorge gewogen und uns zugeteilt werden. Da kann eine Tatsache von der unendlichen moralischen Bedeutung, wie die deutsche Philosophie, nicht länger unbenutzt brach liegen. Sollten wir denn ewig den Freiern der Penelopeia gleichen, welche den mächtigen Bogen des Odysseus nicht spannen können?

Nichts, soweit unser Auge schweift, ist in Deutschland noch so deutsch, wie das Werk unserer grossen Philosophen. Ach, wir haben unsere Denker missachtet und verlacht, wir haben nicht nur den Einen Spinoza behandelt „wie einen toten Hund“; noch mehr, noch viel mehr gelten die Worte Lessings von den Philosophen unseres eigenen Landes. Oder sind es etwa mehr denn Drei oder Vier in ganz Deutschland, die eine lebendige Ahndung von dem Wesen der deutschen Philosophen haben?[1]) Und das

[1]) Oder täusche ich mich? Sollten es doch mehr sein? — Ein Beispiel: Jedermann kennt bei uns den Schotten Carlyle. Aber es sind nachweisbar betrübend wenige, welche eine nähere Kenntnis von den Werken dessen deutschen Lehrers haben, eines Mannes von ganz unvergleichlich höherer Begabung, des weit-

muss anders werden, muss! — heute, wo wir uns vorbereiten zu dem gefährlichsten und entscheidensten Gange, seitdem wir in die Geschichte getreten sind. Wir müssen ins Reine kommen mit den Gliedern und Bewohnern unseres Hauses. Es ist nicht nur die sittliche, es ist die Selbsterhaltungspflicht des Volkes, welches sich deutsch nennt, mit seinen Philosophen abzurechnen. Denn niemand in Staat und Volk hat das Erbe Luthers angetreten, wie diese — niemand kämpft mehr um das eigene Leben, als sie. Wenn sich das deutsche Wesen lange zaghaft in die Welt des Geistes und des Gedankens geflüchtet hat, so wollet heute endlich zeugen, dass Das, was hier gedacht wurde, von euch zur Wirklichkeit berufen werden soll! Die strengste Besinnung und Abrechnung mit allen Kräften unseres Geistes und unseres Gemütes, das sei unser Gebet vor der Schlacht! „Irgendwo", sagt Fichte, „hat die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwickelung sich selbst vernichtet —". Nur ein Land kann es heute noch auf der Welt geben, wo dieses „irgendwo" zu suchen ist, nur ein Volk, zu dem derselbe Mann gesagt hat: „Ihr seid das Salz der Erde!"

Wachet auf — — dann nahet es gen den Tag!

aus grössten aller Moralisten: ich meine Fichte. Wer hat heute auch nur das Buch der Deutschen gelesen, seine „Reden an die Deutsche Nation"? Dieser Genius, von seinen Zeitgenossen als „Titan" ehrfurchtsvoll bewundert, muss sich seit Schopenhauer, dem er als Denker ebenbürtig, als sittliche Person unendlich überlegen war, zu den Sophisten zählen lassen. Ich heisse das eine ruchlose Selbstverstümmelung unserer volklichen Literatur, unseres besseren Selbstes.

KULTUR UND CIVILISATION

Indem die Gegensätzlichkeit von Kultur und Natur in eine wesentliche Identität aufgelöst wurde, scheint es, als sei das wahre Gegenteil der Ersteren nicht mehr die Natur, sondern die Civilisation. Man kann sich keinen schrofferen Gegensatz denken, als die praktischen Beziehungen des Menschen, solange sie durch die Eudämonie des bewussten Ichs bestimmt werden, und dieselben, von der Idee des bewusstlos objektiven Geistes motiviert. Es muss die Frage entstehen, ob die Kultur die Civilisation zu vernichten hätte, oder ob trotz allem diese ein logisches zweckvolles Recht zum Dasein besässe. Man könnte, falls man von der überall waltenden Vernünftigkeit des Geschehens durchdrungen ist, erwidern, dass die Existenz der Civilisation allein schon ihre Zweckmässigkeit beweise, dass sie durch ihr Dasein selbst gerechtfertigt sei. Allein es ist dem Menschen sehr gefährlich, allem Daseienden recht zu geben. Es gibt eine Ehrfurcht vor der Wirklichkeit, die von einem höheren Standpunkte aus verwerflich ist. Es ist vielleicht ein bestrickender Zauber in der Anschauungsweise, Alles zu rechtfertigen, was ist: die Weltbetrachtung des epischen Dichters[1]. Aber dieses Recht besteht nur gegenüber der bewusstlosen Natur; nur in ihr ist „Alles Wirkliche auch vernünftig" (in welchem Sinne auch Hegel diese so missverstandene Ansicht äusserte).

[1] „Alles Spinozistische in der poetischen Produktion wird in der Reflexion Macchiavellismus", sagt Goethe trefflich in unserem Sinne.

Was das bewusste Denken des Menschen ins Dasein ruft oder an Lebendem umgestaltet, hat kein Recht in sich, für gerechtfertigt zu gelten, bloss weil es da ist. Der bewusst schaffende Geist des Menschen ist voll Irrtümer und ihn zu tolerieren ist ein gefährliches Vergehen.

Gleichwohl würde es ebenso schwer fallen, eine Lebensäusserung von Jahrtausenden, wie die menschliche Civilisation, von Grund aus zu verwerfen. Wir finden in der Tat keine Kultur vor, die nicht einen gewissen Grad einer vollzogenen Naturemanzipation voraussetzen würde. Allerdings genügt das Dasein einer Civilisation noch nicht, um die Entstehung einer nachmaligen Kultur zu verbürgen. Nicht dieses Problem haben wir hier zu untersuchen, wie ein civilisiertes Volk genötigt werden könnte, eine Kultur zu erzeugen — denn die Gründe hierfür verlieren sich in dem Rätsel einer völkerpsychologischen Vorherbestimmtheit, sondern nur die Tatsache zu erklären, dass jede geschichtlich gewordene Kultur erst einer Civilisation bedurfte, um zu werden und zu bestehen. Schon früher haben wir gesehen, dass die Civilisation unfreie Verhältnisse erzeugt, ähnlich wie die mit dem Menschen noch zusammenhängende Natur. Wäre diese civilisatorische Bedingtheit der natürlichen ähnlich, so wäre nie einzusehen, warum der Mensch erst von ihr zur Bildung kulturellen Lebens genötigt würde und nicht schon als natürliches Wesen unmittelbar die Geschichte seiner geistigen Befreiung begänne — wenigstens jener Mensch, der zu ihr überhaupt befähigt ist. Die Tatsache nun,

dass die Kultur erst mit der Civilisation beginnt, lässt darauf schliessen, dass in ihr doch ein Etwas enthalten ist, welches der Kultur näher liegt als die Natur, welches vermittelnd ein Übergangsglied bildet. Der starre Gegensatz löst sich hier auf und die Ahnung einer leisen Verwandtschaft schimmert durch.

Der Prozess der Menschheit ist die Geschichte ihrer Abhängigkeit, denn auch die Freiheit streift nur eine Form der Abhängigkeit ab, um sich einer andern „mit freiem Willen" zu unterwerfen. Sie ist im Naturzustande abhängig von den objektiven Naturgesetzen, als Kulturmenschheit von dem objektiven Geiste. Zwischen beiden Möglichkeiten der Selbstbestimmung bewegt sich die Geschichte der menschlichen Freiheit. Es scheint, als bestünde sogar die einzige Freiheit, deren wir uns rühmen dürfen, in der Wahl zwischen den Arten dieser Abhängigkeit. Mit der Art der ersten Bedingtheit ist auch die Art der ersten Befreiung mit Notwendigkeit gegeben. Der erste befreiende Prozess des Menschen kann nur der Natur gelten — er wird also vollbracht durch die Civilisation und nicht durch die Kultur. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass die Kultur immer erst da beginnt, wo der Mensch dem unmittelbaren Kampfe gegen die Natürlichkeit entrückt ist. Hierauf gründet sich das alte Geheimnis, dass jede Kultur an die Städtebildung gebunden ist, weil erst hier der Mensch der unmittelbaren Naturumgebung und dem stetigen Kampfe mit ihr entrückt ist. Ein Teil aller menschlichen Arbeitskraft muss notwendig der Befreiung von der Natur gewidmet sein, damit der

andere frei werde zur Kultur. Die produktive Schöpfertätigkeit des kultivierten Menschen ist wirtschaftlich unfruchtbar und erzeugte Werte verzehrend anstatt bildend. Die Kultur gleicht darin dem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Substrat, an welches sie gebunden ist: der Stadt. Wie diese in der dritten Generation in dem fortschreitenden Verhältnis von 100 000 Einwohnern zu 14 000 abnimmt (nach Otto Ammon), falls der ergänzende Nachschub aus dem Lande ausbleibt, mithin ohne dieses untergehen muss, so die Kultur ohne die Civilisation. Wenn diese erst dem Menschen überschüssige Kräfte erzeugt, so bedarf sie zuerst aller derjenigen notwendigen Arbeitsfaktoren, welche in ewiger Gebundenheit die Widerstände der Naturbedingtheit besiegen. Gerade dieses ist aber die Aufgabe der Civilisation. Die Kultur wird erst da eine Möglichkeit, wo ein wirklicher Kraftüberschuss frei wird, d. h. wo nicht alle menschliche Tätigkeit durch den Befreiungsprozess von der Natur aufgesogen wird. Dagegen ist es die Kultur, welche die Civilisation erst sittlich rechtfertigt. Wenn ohne Kultur der Wille des Menschen bestimmt ist durch die Vorstellung der Glückseligkeit wenn ohne die zunehmende Einsicht in das Wesen der Welt und an die Beschaffenheit dieses Glückes alle menschliche Energie ohne Rettung vergeudet würde im Daseinskampfe um die Verwirklichung dieses Glückes — so liegt es im Vermögen der Kultur, die Civilisation in sich selbst zu läutern und wenigstens ihre frühere Motivation durch eine andere zu verdrängen. Die Kultur kann die Civilisation nie überflüssig machen,

weil sie selbst auf ihr Dasein gegründet ist[1]), aber sie kann mit dem täuschenden Beweggrunde brechen, welcher ursprünglich zur Civilisation getrieben hatte. Dass die Civilisation ihrem Wesen nach Befreiung ist, Überwindung der elementarsten Naturschranken Raum und Zeit, darin liegt ihre innere Verwandtschaft mit der Kultur. Was sie von dieser scheidet, ist die Motivation, die sie ins Leben rief. Wird diese Motivation eine andere, so wird die Civilisation in die Kultur selbst aufgenommen, der Befreiungsprozess von der Natürlichkeit eine Vorstufe des sich befreienden Geistes. Die Civilisation hat in überwiegender Ausschliesslichkeit zwar gar keine menschliche und ethische Bedeutung, wird aber als Grundlage einer Kultur zu einem unerlässlichen Postulat.

Freilich kann das Verhältnis von Kultur und Civilisation ein mehr oder minder günstiges sein. Das Ideal wäre hier ein Maximum an Kultur mit einem Minimum von Civilisation. Unter diesem Minimum würde die kleinste Summe civilisatorischer Arbeit zu verstehen sein, die nötig ist, um eine möglichst grosse Anzahl kulturfähiger Kräfte und Energien frei zu machen. Wird jene notwendige Grenze der Civilisation überschritten, ihr Minimum verlassen, dann nimmt sie gerade Das in Anspruch, was sie hätte liefern sollen: nämlich die überschüssige Energie für die Kultur. Das Verhältnis beider ist durchaus keine

[1]) Ähnlich, wie der Bestand der Stadt abhängig ist vom Dasein des Waldes. W. H. Riehl, der heute wieder gelesen zu werden beginnt, hat nachdrücklichst die Wichtigkeit dieses Umstandes betont.

direkte Proportionalität, als würde die Kultur in dem Masse gesteigert, wie die fortschreitende Civilisation. Viel eher könnte man das Gegenteil behaupten, wie das Beispiel der griechischen Antike beweist.

In glücklichster Proportion finden wir dieses Verhältnis ausgedrückt in der Kultur des brahmanischen Ariers. Eine kurze Erinnerung an ihn dürfte, wo nicht vorbildlich, so doch lehrreich sein. Wir sehen hier die Kasten deutlich gesondert in solche, deren Arbeit civilisatorisch, und solche, deren Aufgabe rein kulturell war. Die Bürde der ersteren lag auf den Vaiçyas, der dritten Kaste, sie entsprachen etwa unserem bürgerlichen Mittelstande und dem Bauern, die Handel, Gewerbe, Schiffahrt, Ackerbau und Industrie betreiben, kurz, welche das materielle Gerüst im volklichen Organismus bedeuten. Und wie eine vorahnende Warnung für den entarteten deutschen Bürger der Gegenwart heisst es im Manava-Dharma-Sastra von diesen Vaiçyas: „for when such men swerve from their duty, they throw this world in confusion!"

Solange dieser Stand nicht abirrte von seiner Pflicht, war die kulturbildende Kraft ausschliesslich in den Händen der Brahmanen und der Kshatriyas, d. h. der Weisen, der Philosophen (im antiken Sinne), der Dichter und der Krieger. Die Kultur, welche aus dieser trefflichen Arbeitsteilung entsprang, war nicht nur die längste und dauerhafteste[1]), sondern

[1]) Einige Daten sind hier, wie selten nur, am Platze. Der Ursprung der Veda-Kultur ist ungewiss, doch ist sie sicher vor dem Jahre 2000 v. Chr. entstanden — als wahrscheinliche Grenze

auch die glänzendste, frömmste und bedeutendste der Erde. Nur hier finden wir wohl den Gedanken des Platon verwirklicht: an der Spitze des Staates die Weisen, die Philosophen, damit beschäftigt, Gott zu erkennen in ungestörter Versenktheit und hingebender Schweigsamkeit, und den Staat bildend nach den Gesetzen der göttlichen Erkenntnis. Nachgeahmt kann und soll dieser Staat nie werden, aber soviel sollten wir aus seinem Beispiele lernen: jede Art der Gleichheit und der Demokratie ist unzulässig für das Dasein eines kulturellen Staates. Die Kultur will, dass einige Stände (es brauchen keine Kasten zu sein) von ihr selbst und von ihrer Hervorbringung für immer ausgeschlossen bleiben. Die wirtschaftliche und physische Unfruchtbarkeit, mit der sie verbunden ist, erfordert eine von ihr unberührte Grundlage, ein hervorbringendes Leben, aus dem

wird 4000 v. Chr. angegeben (nach den Astronomen Jakobi und Tillak). Als der Buddhismus diese Kultur mit Zerstörung bedrohte, war sie schon sehr alt. Der Bodhisatva wurde um das Jahr 560 v. Chr. zu Kapilavastu geboren und von hier lebte die Religion, die er stiftete, bis etwa ums Jahr 1200 n. Chr. in Indien, wo Magadha fiel und der eindringende Islam den Buddhismus vernichtete. Indessen aber dauerte der Brahmanismus ruhig fort. Seine höchste Blüte fällt in diese Zeit. Der grosse Metaphysiker Çankara, der Erneuerer der Upanishad-Lehren, lebte im 9. Jahrhundert n. Chr., etwa 300 Jahre früher der grösste indische Poet, Kalidasa. Erst jetzt begann der Verfall. Aber noch war diese Kultur so lebenskräftig, dass sie die Stürme aller möglichen Völker, der Perser, Türken, Mongolen, Afghanen, Tataren, Araber, der Portugiesen, Franzosen und Engländer gelassen ertrug — und heute noch, nach fünf oder sechs Jahrtausenden, unzerstört, ja, unberührt weiter besteht!

sie sich immer neu ergänzt — sie erheischt die strenge Gliederung in Stände, welche der natürlichen, civilisatorischen Befreiung (Bauer und Bürger) und solche, die der geistigen dienen (Weise, Künstler, Priester im weitesten Sinne). Abseits gelegen braucht die kulturfähige Menschheit eine stille und heimliche Stelle, wo im Staate das Leben und die Kämpfe der Kultur durch keinerlei direkte Mitteilung zugänglich werden, sondern wo ihre verzehrende Leidenschaft und Dialektik nur langsam eindringt vermöge der Allmacht des geschichtlichen Zeitgeistes: zum Volke, zu der wirtschaftlich und blutlich produktiven Gesamtheit, welche, selbst unberührt, unser Blut und unsere Lebenskraft fortwährend zu ersetzen und zu erneuern hat.

Denn das civilisatorische Minimum der Allgemeinheit aufzubürden hat keinen Sinn, wie es wohl unser Sozialismus möchte. Jede Kultur bedarf vollständig freier Stände, nur solche haben im Verlaufe der Geschichte schöpferisch in kulturellem Sinne gewirkt. Das civilisatorische Minimum (welches natürlich nicht quantitativ zu verstehen ist) muss beschränkt bleiben auf gewisse Stände und ihnen aufgebürdet werden — und die Arbeitslast der sie vertretenden Menschen immer mehr zu vermindern und zu erleichtern, ist die wahre Aufgabe des Sozialismus. Der Mangel kulturtragender Stände bei uns ist eine der letzten physischen Ursachen, weshalb eine Kultur bei uns nicht möglich ist. Indem alle Klassen und Kasten ohne Ausnahme ihre Fähigkeiten aufzehren in der überwiegend mechanischen

Arbeit für die Idee der Civilisation, indem kein einziger geschlossener Kreis diesem kulturfeindlichen Zeitgeiste entgegenwirkt, ist die Unterlage, woran alle Kultur haftet, in der ungegliederten und unorganischen Allgemeinheit aufgegangen. Die kulturelle Kraft wurzelte in Deutschland seit Ausgang des Mittelalters im deutschen Bürger. Seit dessen Gestalt der prunksüchtigen Ungediegenheit des Industriemenschen weichen musste, dessen ganze Richtung nicht leicht von fast ausschliesslich praktischen, ja, sinnlich niederen und selbstsüchtigen Zielen abzuwenden ist, waren auch die Tage kulturbildender Lebenskraft bei uns gezählt. Man strebt ins Grosse und Unbegrenzte, weil man verlernt hat, das Kleine mit Würde und Vernunft zu tun, man sucht Reize, Geschehnisse und gesteigerte Gefühle mit Hast und Selbstvergessenheit, ohne dem täglichen Tage die Rechte zu gönnen, seine Kraft zu prüfen und bei mässigen, aber durchaus ehrlichen Erfolgen massvoll und in Ordnung zu leben. Nur so konnte es geschehen, dass jetzt das Verhältnis der Civilisation zur Kultur ein umgekehrtes geworden ist: nämlich ein Minimum an Kultur und ein Maximum an Civilisation. Wo sich das Interesse aller Stände, mit Ausnahme des Bauern, des auch heute noch civilisatorisch produktiven Standes, darin erschöpft, neue Absatzgebiete zugänglich zu machen, wo die Civilisation mithin immer ausschliesslicher zum Beweggrunde der gemeinsamen Arbeit wird, da muss eben mit Notwendigkeit ein Zustand aufkommen, der so freudlos, so pflichtlos und so ge-

mütsleer ist, wie die Gegenwart des neuen deutschen Reiches[1]. — —

Man sagt, ohne das Glück könne der Mensch nicht schaffen. Die erste Antwort wäre hierauf die zweifelnde Gegenfrage: was ist Glück? Wenn der Mensch von ihm eine überschwengliche Seligkeit erwartet, so wird er keine Kultur verwirklichen können. Denn die Kultur soll die Folge einer sittlichen Triebkraft sein, sie darf deshalb durch keinerlei Wünsche, welche nur auf Glück und Wohlfahrt gerichtet sind, ins Leben gerufen werden. Man wende nicht ein, dass die hellenische Kultur fast einzig auf diesen Glauben an das Glück gegründet war. Jene Kultur war noch in der ersten Jugend des Menschengeschlechts, sie war eine Frucht des Instinktes. Eine Kultur der Zukunft, unsere Kultur, wird kein Ergebnis instinktiver Triebe sein können; unser Bewusst-

[1]) Vielleicht offenbart sich dieser öde und vernunftlose Charakter nirgends besser als in der Architektur der letzten dreissig Jahre. Ein Vergleich mit dem freundlichen, sinnvollen Baustile des ersten Menschenalters im XIX. Jahrhundert wird Manchen überzeugen. Während unsere meisten Architekturen unlogisch, geistlos, ja, närrisch erscheinen, könnte in jedem Bürgerhause jener Tage der menschgewordene Logos Hegels selber wohnen, — so voller Licht, Geradheit, offener Harmonie und Edelheit der Verhältnisse ist hier Alles. (Mancher, der einiges Verständnis für diesen Stil hat, wird sich gerne an die hohe Vollkommenheit erinnern, welche die Baukunst Weinbrenners in meiner Vaterstadt erreichen durfte. Leider verfährt man hier wie anderswo wenig pietätvoll mit den Werken dieses bedeutenden Architekten. Möchte doch ein anderer Schultze-Naumburg seine Werke wenigstens durch photographische Reproduktion vor der Vergessenheit bewahren, ehe sie alle zerstört werden!)

sein ist hierzu viel zu überwiegend, unsere bewusst-nachdenkende Kraft über die instinktive viel zu wuchernd. Was unsere Gegenwart auf die Instinkte des Glückes errichtet hat, ist zu keiner Kultur geworden, sondern zu einer Entartung. Schon deshalb wird eine Kultur auf der ernsten Einsicht in die Entsagung beruhen müssen.

Aber man wird nicht einmal mehr die Civilisation auf diesen Glauben stützen können. Je mehr das ganze Leben beherrscht wird durch die würdelose Hast der Civilisation, desto weniger Glück ist in ihm eingekehrt, desto unfruchtbarer und stumpfer ist der Sinn und die Seele geworden, die das Glück, welches immer nur sehr leise, fast schamhaft naht, hätte empfangen können. In dem Augenblick, wo der Mensch zur Einsicht gelangt, dass auch die Civilisation nicht imstande ist, seine Glückseligkeit zu fördern, wird auch der letzte Grund fallen, der ihn von dem tiefen Ernste einer Kulturarbeit zurückschrecken liess. Mag er in lässiger Ergebung seine Kräfte verzehren in den Beziehungen der Civilisation, wie der Chinese, oder mag er sich aufraffen zu der ethischen Grösse einer Kulturnation, wie wir jetzt noch bange hoffen von unserem Deutschland: auf sein Glück wird beides keinen Einfluss haben. Nie kann genug gesagt werden: eine Kultur ist Sache der Pflicht, der sittlichen Nötigung, die der Eine empfindet und von der ein Anderer nie etwas weiss — die Civilisation ist ein Werk der Not. Wer daher der Meinung ist, als sei ohne Glück kein Leben denkbar, für den erlischt die Möglichkeit der Kultur,

weil sie eine moralische ist, und er muss verzweifeln an der Civilisation, weil sie als notwendige Naturbefreiung den letzten Grund aller menschlichen Glücklichkeit: die naive Natürlichkeit und den harmlosen Kindersinn seines Selbstes fortschreitend zerstört.

Kein Anderer unter den gegenwärtigen Denkern — wenn wir von Eduard von Hartmann absehen — war so wie Friedrich Nietzsche durchdrungen von der Aufgabe einer zukünftigen Philosophie, den Wertmassstab der menschlichen Lust und Unlust als einen ungültigen zu bestimmen. Er wusste, dass das Leben tiefes Leiden mit sich bringen müsse, und er wusste auch, dass die Wirklichkeit des zu lebenden Daseins jedes Leiden, und sei es auch das härteste, rechtfertigt. „Tapfere und schöpferische Menschen fassen Lust und Leid nie als letzte Wertfragen — es sind Begleitzustände: man muss leiden wollen, wenn man etwas erreichen will.“ Freilich war seine Auffassung von diesem zu lebenden Leben, von Dem „was man erreichen will“, eine andere, als die unsrige. Vielleicht aber war es das höchste Verdienst dieses unglücklichen, edlen und trefflichen Mannes, noch in seiner beginnenden Krankheit diesen letzten sittlichen Irrtum dieser modernen Zeit rügend zu erkennen. Es ist ein tief wurzelndes Gesetz, nicht dass das Leben Leiden sei, wie der Buddhist meint, sondern Leiden bringen müsse. Aber gerade die Kultur sollte uns entheben, auf das Glück und die Trübsal, die Lust und die Unlust des Lebens so nachdrücklich bedacht zu sein. Die Kultur setzt an Stelle des subjektiven Massstabes des Menschen

den objektiven seines Geistes, und sie lässt dadurch alle Zweifel und alles Bangen vor dem Kreuze verstummen. Es wird an der zu erhoffenden Kultur sein, dass man einst aufhören wird, nach der Lust eines Daseins zu fragen, wo das überwiegende Leid immer gewiss und unabweislich sein wird. Der menschliche Egoismus ist ein sekundärer Trieb, eine untergeordnete Eigenschaft, die nicht, wie Schopenhauer meint, in das Wesen der Dinge hinabreicht. Über dem kleinen Willen des Einzelnen steht der Wille des vorsehenden Schicksals. Wie der Mensch emporstieg aus der Unterwelt des selbstlosen Instinktes, so wird er in seiner Höhe diese entsagende Heiligkeit des Instinktes wieder gewinnen[1]. Zwischen Anfang und Ende liegt nur ein kleiner Weg. Wir werden uns auch hier hüten, die Zwecke des Bewusstseins in das Unbewusste hineinzudenken. —

Mit der ausführlichen und metaphysischen Deutung des Kulturbegriffes wäre endlich die Aufgabe, die wir uns hier gestellt hatten, gelöst. Die Kultur als Selbstbefreiungsprozess des bewusstlosen Weltgeistes in dem Bewusstsein des Menschen, seine doppelte Freiheit von den Schranken der Naturabhängigkeit und des nach Glückseligkeit haschenden Egoismus, — sie wird sinnfällig schon mit dieser Bestimmung als *Entwickelung* dargestellt. Ob wir an eine Steigerung der Kultur glauben wollen oder nicht, scheint mit dieser Bestimmung schon im Voraus entschieden. Aber gerade damit wird noch einmal die Frage be-

[1]) „Mit Instinkt hat der Mensch angefangen, mit Instinkt soll er endigen," sagt Novalis.



rührt, die schon in der Einleitung aufgeworfen wurde, und ich verhehle mir die grosse Schwierigkeit keineswegs, welche einer vorschnellen und dogmatischen Auflösung dieses Problems entgegensteht. Zwar kann es nach dem Vorigen als ausgemacht gelten, dass Kulturen kommen, sich entwickeln und entarten, ja auch dieses, dass in dem ganzen Prozess, sofern er sich über die Zeiten, Räume und Rassen verteilt abspielt, eine wesentliche Grunderscheinung statthat, welche wir in ihrer Einheitlichkeit zu deuten versucht haben. Aber ist damit wirklich entschieden, dass auch die Kultur als Ganzes, d. h. als eine die menschliche Gattung umfassende Einheit, fortschreite? Gibt es eine Erziehung des Menschengeschlechtes, einen vorsehenden Plan, welchen die ganze Gattung in ihrem Werden verwirklicht, ein für die Menschheit gültiges und ewiges Ziel, wie die Denker der deutschen Aufklärung und die Philosophen des deutschen Humanismus annahmen?

Es ist kein Geringerer als der Graf Gobineau, der diesen Glauben mit der ganzen Bestimmtheit seiner eindrucksvollen Persönlichkeit verneint, und sich dabei auf eine Tatsache stützt, welche auch wir weder widerlegen können noch wollen: auf diejenige der ungleichen Begabungen der Rassen. Am Schlusse unserer Untersuchung entsteht deshalb eine sehr ernste und vielbedeutende, ja eigentlich furchtbare Frage: ist mit der Annahme Gobineaus von einem unterschiedlichen Kulturwert der Rassen auch die Möglichkeit einer Höhersteigerung der menschlichen Kultur entkräftet?

Aus drei Gründen glaube ich diese Frage verneinen zu müssen.

Erstens kann es heute als anerkannt gelten, dass jede Kultur das Produkt aus einer Rassenmischung ist[1]), mithin die zunehmende Vermischtheit der menschlichen Rassen an sich weder einer „Brandmarkung" gleichkommt, noch etwas gegen die Möglichkeit des Kulturaufstieges beweist. *Zwar* kennen wir die Gesetze dieser Mischung noch nicht, doch

[1]) Von den deutschen Nachfolgern Gobineaus hat dies am meisten Heinrich Driesmans betont („Rasse und Milieu", S. 93 ff.). Indessen vollzieht sich schon bei Gobineau selbst der ganze kulturelle Prozess als eine Blutmischung, deren nächste Folge eine Steigerung aller Triebkräfte bedeutet, die in der Zeitspanne des glücklichsten blutlichen Verhältnisses zu einem Kulturhöhepunkte führt, um dann mehr oder minder rasch zur völligen Entartung überzugehen. Mit wahrhaft tragischer Macht hat dies Gobineau an den Hellenen gezeigt (III. S. 43-131). Aus dieser Geschichtsphilosophie geht deutlich hervor, dass auch das Leben der Rassen nur eine höhere Stufe der Individualität darstellt als das Leben des Einzelmenschen. Es geht ferner daraus hervor, dass die Natur diese Rassenindividuen nicht als Zwecke ansieht, sondern nur als Mittel ausnützt, dass mithin nicht die Kultur um der Rasse willen, sondern diese für jene da ist. Dass die Entartung eine notwendige Folge der Blutmischung ist, beweist nicht, dass diese nicht sein soll — so wenig wie etwa der Tod ein Beweis für das Nichtseinsollende des Lebens ist, sondern nur ein solcher für die Nichtzwecklichkeit und Relativität aller Individualitätsstufen. Wie sagt der grosse Lao-Tse?

„Das Allüberall kennt nicht das Lieben;
Es schreitet über das Einzelne fort als über ein Mittel.
Der Vollendete kennt nicht das Lieben;
Er schreitet über die Einzelnen fort als über Mittel."

(„Die Bahn und der rechte Weg des Lao-Tse," Insel-Verlag 1903.)

ist es wahrscheinlich, dass die sich mischenden Rassen nicht allzu verschieden sein dürfen, um ein fruchtbares Ergebnis zu liefern. Die Forschung des Anthropologen vermag nicht mehr oder noch nicht bis zur ursprünglichen Einheit einer weissen Urrasse, die Gobineau annahm, vorzudringen: aus der Mischungszweiheit des Turaniers und Äthiopiers versucht er heute die übrigen Rassen abzuleiten. Der Untergang einer hypothetischen reinen Rasse bedeutet somit nicht mehr den Verlust aller begabten und kulturfähigen Menschheit überhaupt, die fortschreitende Vermischung nicht ohne weiteres die Entartung und unaufhaltsame Verkümmerung.

Zweitens: Die Kultur ist ausnahmslos für alle Naturvölker todbringend. In schnellerem oder langsamen Zeitmasse überantwortet die Civilisation den Wilden auf der Erde dem Untergang — seine Tiere, durch die er sein Leben fristet, und ihn selbst. Nirgends gilt das erschütternde Wort des Dialektikers Herakleitos mehr denn hier: „der Name der Bogens ist Bios, und sein Werk ist der Tod.“ Die Naturvölker werden langsam und sicher verdrängt und es ist zum mindesten sehr wahrscheinlich, dass die Erde einst nur noch kulturfähige Rassen ernähren wird, jedoch nicht, ohne dass die geringeren Rassen ihnen das beste ihres Blutes in bestimmten Proportionen gegeben hätten[1]). Hiermit werden die ur-

[1]) Gobineau weist nach, dass die eigentlich künstlerische Begabung die Folge einer Blutmischung mit dem Neger ist, dies gilt namentlich für die lyrischen und die bildenden Künste. (II, S. 163ff.). Ein ähnlicher Vorgang wiederholt sich bei Kelten

sprünglichen Ungleichheiten in den Veranlagungen zu Gunsten der höchstbegabten Rassen getilgt werden.

Und drittens: das tatsächliche, Gott sei Dank! nicht abzuleugnende Dasein einer Rasse wie die germanische, welche mit zusammenfassender Kraft begabt ist, lässt an die Möglichkeit glauben, dass die in der Geschichte auftretenden Kulturrassen keine zufälligen Aggregate oder Erzeugnisse aus zufälligen Mischungsverhältnissen sind, — vielmehr lässt sich vermuten, dass auch hier sichere und zweckvolle Gesetze die Entstehung der Rasse regeln. Daraus würde folgen, dass der natürliche Bau und die Art der jeweilig folgenden Kulturrassen gesetzmässig so bestimmt und geartet sein kann, dass eine Aufnahme und Weiterbildung früherer Kulturprobleme zur Möglichkeit würde. Hier erhielte der so missverstandene Begriff des rinascimento seine erleuchtende Wahrheit: die Geburt eines gewissen Volkes mag die Wiedergeburt eines anderen bedeuten, wie etwa das Leben des Germanen eine antike und indische Renaissance!

Sollten daher auch wir Germanen schon in den leise sich neigenden Abend unseres weltgeschichtlichen Tages schreiten, sollten gerade die tiefen Erkenntnisse des grossen Rassenphilosophen der melancholischen Ahndung Hegels recht geben: dass nämlich der Vogel der Minerva erst in der Dämmerung seinen Flug begänne, und deuteten gerade die unvergleichlichen Leistungen des Germanen im vorigen Jahrhundert auf die Nähe seines bevorstehenden Aus-

und Germanen, wie Driesmans hervorgehoben hat. („Das Keltentum in der europäischen Blutmischung“, Eugen Diederichs Verlag.)

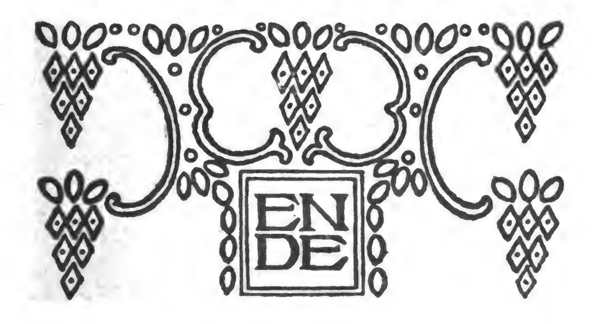
ganges hin[1]) — so könnte doch noch eine neue Rasse mit Blut von unserem Blute entstehen, welche Das vollbringen würde, was wir selbst heute nur von ferne sehnsuchtsvoll erkennen. Sind die Kulturen nicht übertragbar, so vererben sich doch ihre Grundgedanken in verwandten Rassen weiter, deren Eigenart vielleicht schwächer, deren synthetische Kraft aber mächtiger und stärker ist. Wir hätten dann eine durch innere ideelle und blutliche Verwandtschaft fortlaufende Reihenfolge höchstbegabter Kulturvölker, über die sich der Geist der Vervollkommnung und Menschwerdung gebreitet hätte. Kann uns die Wissenschaft die genealogische Einheit der menschlichen Rassen nicht mehr verbürgen, so genügt uns auch hier die nicht zu verleugnende Einheit der Gattungs-Idee vollkommen, um unseren Glauben an eine Steigerung des menschlichen Kulturdaseins zu begründen und in dem dargelegten Sinne auch zu stärken. Lasset uns endlich nicht zu denjenigen gehören, die nur dann handeln, wenn sie sicher wissen — denn wo noch so vieles unsicher ist, empfiehlt sich der Glaube. Die Kultur ist das göttliche Organ des Erdgeistes, durch welches er seine Erlösung

[1]) Ich bemerke hier nur beiläufig, dass etwa fünfzig Jahre vor Gobineaus Rassenwerk Fichte mit vollster Bewusstheit von der Überzeugung durchdrungen war, dass aller menschliche Kulturfortschritt auf den Germanen beruhe. Auch er bestritt, dass nach Untergang namentlich der Deutschen noch irgend welches Leben auf der Erde gedeihen könne. „Wenn ihr versinket, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung.“ Vgl. hierzu namentlich den Schluss der vierzehnten der „Reden an die deutsche Nation“.

vollbringt — sollen wir glauben, dass dieses Organ der Schwachheit des Zufalls preisgegeben, verkümmert, ohne seinen Zweck erfüllt zu haben? Sollte der Geist dieser Welt nicht die Kraft und die Macht besitzen, im Menschen seine Imaginationen durchzusetzen — ich frage zuletzt die Lebensfrage *κατ᾽ ἐξοχήν*: sollte der Mensch nicht mehr an diese seine eigene religiöse, seine metaphysische Bedeutung glauben wollen? [1])

[1]) Ich muss es dem Schreiber einer Geistesgeschichte des XIX. Jahrhunderts überlassen, auf die Erscheinung eines tiefen und furchtbaren Pessimismus einzugehen, der sich nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts der besseren Geister bemächtigte. Gemeinsam, ohne sich zu kennen, entwerfen Gobineau und Hartmann ein Bild des untergehenden Menschen, beide von dem bevorstehenden Ausgange durchdrungen. (Die Übereinstimmung zwischen Gobineaus Schilderung des Menschen der vollendeten Vermischtheit [IV, S. 319] und Hartmanns trostlosem Entwurfe des menschlichen Greisenalters [„Philosophie des Unbewussten", II, S. 389] ist geradezu auffallend!) Ein wenig später beginnt auch Nietzsche an einer Zeit zu verzweifeln, deren Wiedergeburt er so hoffnungsreich verkündigt hatte. Aber etwas Ungeahntes geschieht. Aus dem schmerzlichsten Drucke unruhiger Ahndungen vollzieht sich eine Wiedergeburt des Ideals, wie sie vorher die Welt noch nie gesehen hatte. Aus „dem letzten Menschen" wird im Geiste dieser Männer die Idee eines neuen menschlichen Typus geboren: unvollkommen im Übermenschen Nietzsches, mit schönen und würdigen Zügen ausgestattet in dem durch die Kunst regenerierten Menschen Richard Wagners, um zuletzt im Gottmenschen Hartmanns von dem tief religiösen Charakter dieser Vorgänge zu zeugen. Nie war der menschliche Pessimismus in jedem nur möglichen Sinne tiefer, als bei diesen Männern — und nie war die Gestaltungskraft des Menschen grösser, um sein eigenes Ideal als sittliches Ziel aufzustellen.

Hier berühren sich flüchtig die Kreise des Metaphysikers mit denen des Philosophen der Geschichte. Es steht nicht in meiner noch zu jungen und zu ungeübten Kraft, hier heute schon Synthesen zu vollbringen. Wenn ich Hoffnungen da und dort geweckt und genährt habe, will ich gerne zufrieden sein.



INHALTSVERZEICHNIS

BERICHTIGUNGEN

1. S. 44, Anmerkung. Hier hat sich ein kleiner Irrtum eingeschlichen. Die im Rassenwerk Gobineaus angeführte Stelle befindet sich nicht auf Seite XXXVII, sondern auf Seite 107 und 108 des ersten Bandes. Die irrtümlich angegebene Zahl bezieht sich auf die Abhandlung W. v. Humboldts über die Kawisprache.

2. S. 100 lies: den Âtman, anstatt: das.

3. S. 113 lies: *κατ' ἐξοχήν*, anstatt; *κατ' ἐχοξήν*.



